



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO EM ESTUDOS DA RELIGIÃO
Especialização: História e Teologia das Religiões

PEDRO GUILHERME LINHARES BARBOSA

**O despertar de Thomas Merton para a Espiritualidade
Oriental**

**O contacto de um cristão com a sabedoria espiritual do
Oriente budista**

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Peter Stilwell

Lisboa
2012

A meus pais José e Alzira Barbosa
que me apresentaram a Jesus Cristo
e sempre me incentivaram na busca da Sabedoria.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Peter Stilwell pelas aulas de História e Teologia das Religiões que me alargaram os horizontes e pela sua bondosa paciência na orientação deste trabalho.

Ao Prof. Luis Filipe Thomaz pelas “severas anotações”, tão ricas em conteúdo, que me motivaram a perseguir a humildade de espírito e a grandeza do conhecimento.

Ao irmão e amigo Timóteo Cavaco pelo encorajamento, pela atenção tão nobre e pelos conselhos tão úteis que melhoraram consideravelmente o meu trabalho.

À minha esposa Graça e aos meus filhos Pedro e Ana pela alegria e significado que dão à minha existência e ao meu trabalho.

Ao Deus Omnisciente que se revelou em Jesus Cristo para mostrar o Caminho, a Verdade e a Vida. Soli Deo Gloria!

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	4
CAPÍTULO 1 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA O CRISTIANISMO... 10	
CAPÍTULO 2 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA A VIDA CONTEMPLATIVA.....	21
CAPÍTULO 3 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA O ORIENTE	27
CAPÍTULO 4 - A SABEDORIA DO ORIENTE (HINDU E BUDISTA) E A SABEDORIA DE CRISTO	45
1. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO NO HINDUÍSMO	47
2. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO NO BUDISMO	50
3. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO EM CRISTO	55
CONCLUSÃO	58
BIBLIOGRAFIA	68

INTRODUÇÃO

Como diz Henri de Lubac, “o budismo está na moda”¹. E, de forma muito significativa, os escritos de Thomas Merton contribuíram para esta crescente popularidade do budismo no Ocidente, especialmente entre a cristandade.

Foi no contexto de relacionamentos pessoais, com amigos e familiares que se mostraram rápida e surpreendentemente adeptos do budismo, e também no contexto das aulas de História e Teologia das Religiões, que ouvi falar pela primeira vez do conceito de *bodhisattva* e da noção profundamente cristã que este conceito encerra. Este facto levou-me a procurar conhecer melhor o budismo e o pensamento de algum escritor cristão sobre a doutrina budista, bem como o seu relacionamento com esta filosofia. Foi-me aconselhado Thomas Merton.

Este trabalho pretende apresentar o processo que levou Merton, um cristão, a ser despertado para a sabedoria espiritual do Oriente budista, bem como apresentar uma reflexão sobre as implicações deste processo. Um processo que parece ter levado Thomas Merton a admitir a existência de outros caminhos para chegar à salvação².

Não são poucas as vezes em que os cristãos são confrontados com as seguintes perguntas: “Por que Jesus é o único caminho para um relacionamento com Deus?”, “Porque Jesus? Não existe algum outro meio pelo qual se possa manter comunhão com Deus? Porque não Buda? Maomé? Será que um homem não pode simplesmente procurar ter uma vida boa? Se Deus é um Deus de amor, então ele não deveria aceitar todas as pessoas da maneira como são?”

¹ LUBAC, Henri de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000, p.III.

² MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*. Belo Horizonte, Vega, 1978, p. xxii.

Josh McDowell, conhecido apologista cristão, evangelista e escritor norte-americano, procurando responder a estas questões afirma que as pessoas não compreendem a natureza de Deus³. Segundo ele, a pergunta mais comum é: “Como pode um Deus que é todo amor permitir que um indivíduo pecaminoso vá para o inferno?”⁴. Todavia, a pergunta deveria ser colocada assim: “Como é que um Deus santo, justo e perfeito, pode permitir que um indivíduo pecaminoso esteja na Sua presença?” Um erro de compreensão acerca da natureza básica e do caráter de Deus é a causa de tantos problemas éticos e teológicos. Segundo McDowell, a maioria das pessoas entende que Deus é amor, e para aí. A questão é que ele não é somente um Deus de amor. É também justo, santo e perfeito⁵.

A partir da jornada de Thomas Merton, procura-se destacar o despertar para a sabedoria que se encontra em Jesus Cristo, a “expressão exata de Deus” (Hebreus 1.3), a revelação desse Deus amoroso e bondoso, porém justo, santo e perfeito.

Thomas Merton nasceu a 31 de Janeiro de 1915, em Prades, região dos Pirenéus, no sudoeste de França. Os seus pais foram Owen Merton, pintor neozelandês que exerceu a sua atividade principalmente na Europa e Estados Unidos, e Ruth Jenkins, quaker⁶ e artista norte-americana. O contexto artístico em que Merton foi criado certamente teve uma grande influência sobre ele, sendo possível constatar o seu talento de brilhante escritor nas várias citações contidas neste trabalho.

³ McDOWELL, Josh, *Mais que um carpinteiro*, Belo Horizonte, Editora Betânia, 1989, p. 107.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ ou “quacre” (Sociedade Religiosa dos Amigos). Um grupo religioso com origem num movimento protestante britânico do séc. XVII. É conhecido pela defesa do pacifismo e da simplicidade. Rejeitam qualquer organização clerical, valorizando o recolhimento, a pureza moral, a solidariedade e a filantropia.

Merton é considerado, por muitos, como um dos pensadores religiosos mais profundos e influentes do século XX. Foi também um desses “angry young men”⁷, inconformados com o legado recebido das velhas gerações⁸.

Depois de uma juventude indisciplinada, Merton converteu-se ao catolicismo romano enquanto estudava na Universidade de Columbia (EUA), e em 10 de Dezembro de 1941 entrou para a Abadia de Gethsemani, uma comunidade de monges que pertence à Ordem dos Cistercienses de Estrita Observância (Trapista), talvez a mais ascética ordem monástica católica.

Os vinte e sete anos que ele passou em Gethsemani provocaram profundas mudanças na sua auto compreensão. Esta conversão contínua impeliu-o à arena política, onde se tornou, de acordo com Daniel Berrigan, a consciência do movimento de paz dos anos 60⁹. Thomas Merton foi um adepto do movimento não violento dos direitos civis, o qual ele chamou de “o grande exemplo da fé cristã em ação na história social dos Estados Unidos”¹⁰.

Durante os seus últimos anos de vida, tornou-se profundamente interessado nas religiões asiáticas, particularmente no budismo zen, e em promover o diálogo entre o Oriente e o Ocidente. Curiosamente, foi durante uma viagem rumo ao Oriente, para onde se dirigiu a fim de participar de uma conferência relacionada com o diálogo monástico entre o Oriente e o Ocidente, que Merton viria a morrer eletrocutado, vítima de um acidente ocorrido a 10 de Dezembro de 1968.

⁷ Expressão usada para descrever jovens escritores britânicos que eram caracterizados pelo desencanto com a sociedade tradicional inglesa e que se tornam proeminentes durante a década de 50, no século passado.

⁸ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. IX.

⁹ BERRIGAN, Daniel, *Thomas Merton's life and work*, Acedido em 15 de Fevereiro de 2012 em <http://www.merton.org/chrono.aspx>.

¹⁰ *Ibidem*.

Podemos ainda referir que existiram outros autores que também se envolveram neste diálogo entre o budismo e cristianismo, entre os quais podemos destacar Masao Abe (1915-2006), filósofo budista japonês e professor de estudos da religião¹¹; Heinrich Dumoulin (1905-1995), teólogo jesuíta alemão e professor de filosofia e história¹²; e Hugo Enomyia-Lassalle (1898-1990), padre jesuíta alemão e um dos primeiros mestres a abraçar tanto o cristianismo católico romano quanto o budismo zen¹³.

UMA CRONOLOGIA DA VIDA E PUBLICAÇÕES DE THOMAS MERTON EXTRAÍDA DE “THE THOMAS MERTON CENTER AT BELLARMINE UNIVERSITY”¹⁴:

1915 - 31 de janeiro – nasceu em Prades, França, filho de Owen Merton (artista, natural da Nova Zelândia) e de Ruth Jenkins (artista, natural dos EUA)

1916 – mudou-se para os EUA, viveu em Douglaston, (com a família da sua mãe)

1921 – sua mãe morre com câncer

1922 - em Bermuda com o seu pai que havia ido lá para pintar

1925 – mudou-se para França com o seu pai, viveu em St. Antonin

1926 – entrou no liceu Ingres, Montauban, França

1928 – mudou-se para Inglaterra – escola Ripley Court e mais tarde Oakham (1929)

1931 – o seu pai morre com um tumor no cérebro

1932 – em Oakham ele consegue uma bolsa de estudo para o colégio Clare, em Cambridge

1933 – visita a Itália, passa o verão nos EUA, no outono ingressa em Cambridge – estuda línguas modernas (Francês e Italiano)

1934 - deixa Cambridge e volta para os EUA

¹¹ World Wisdom, *Masao Abe's life and work*, Acedido em 21 de Setembro de 2012, em <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Masao-Abe.aspx>.

¹² World Wisdom, *Heinrich Dumoulin's life and work*, Acedido em 21 de Setembro de 2012, em <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Heinrich-Dumoulin.aspx>.

¹³ Sweepingzen, *The definitive online who's who of zen*, Acedido em 21 de Setembro de 2012, em <http://sweepingzen.com/hugo-enomiya-lassalle-bio>.

¹⁴ *Ibidem*.

1935 – entra na Universidade de Columbia

1937 - em Columbia - editor do *Livro do Ano* de 1937 e editor de arte do *Columbia Jester*

1938 – graduou-se em Columbia, começa a trabalhar no mestrado (M.A.)

1938 - 16 de novembro – é recebido na Igreja Católica de Corpus Christi

1940 - 1941 – ensina inglês no colégio St. Bonaventure

1941 – 10 de dezembro – entra na Abadia de Gethsemani (Trapista) em Kentucky.

[Nota: 31 de janeiro de 1915 a 10 de dezembro de 1941— aproximadamente 27 anos antes de entrar no mosteiro. Morre em 10 de dezembro de 1968— no 27º aniversário desde a sua entrada em Gethsemani.]

1944 - 19 de março – faz o voto simples, publica *Thirty Poems*

1946 - *A Man in the Divided Sea*

1947 - 19 de março – faz o voto solene, publica *Exile Ends in Glory*

1948 – Publicação da autobiografia best-seller, *The Seven Storey Mountain* e *What Are These Wounds?*

1949 - 26 de maio – ordenado ao sacerdócio; *Seeds of Contemplation*; *The Tears of the Blind Lions*; *The Waters of Siloe*

1951 - 1955 – Mestrado em Escolástica

1951 - *The Ascent to Truth*

1953 - *The Sign of Jonas*; *Bread in the Wilderness*

1954 - *The Last of the Fathers*

1955 - *No Man Is an Island*

1955 - 1965 – Mestre de noviços

1956 - *The Living Bread*

1957 - *The Silent Life*; *The Strange Islands*

1958 - *Thoughts in Solitude*

1959 - *The Secular Journal of Thomas Merton*; *Selected Poems*

1960 - *Disputed Questions*; *The Wisdom of the Desert*

1961 - *The New Man*; *The Behavior of Titans*

1961 - *Emblems of a Season of Fury*; *Life and Holiness*;

1964 - *Seeds of Destruction*

1965 - *Gandhi on Non-Violence; The Way of Chuang Tzu; Seasons of Celebration*

1965 - 1968 – viveu como eremita nas instalações do mosteiro

1966 - *Raids on the Unspeakable; Conjectures of a Guilty Bystander*

1967 - *Mystics and Zen Masters*

1968 - *Monks Pond; Cables to the Ace; Faith and Violence; Zen and the Birds of Appetite*

1968 – 10 de dezembro – morreu em Bangkok, Tailândia, onde falou no encontro de beneditinos e cistercienses asiáticos.

NOTA - A tradução bíblica que será utilizada para as citações é a Edição Revista e Atualizada (ARA) da Bíblia Sagrada, traduzida por João Ferreira de Almeida.

CAPÍTULO 1 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA O CRISTIANISMO

«Meu batismo em Prades foi sem dúvida ideia de meu pai, porque fora educado numa fé profunda e desenvolvida segundo a doutrina da Igreja da Inglaterra. Mas creio que não houve muita força nas águas do batismo que recebi em Prades para destorcer a urdidura de minha liberdade essencial, ou libertar-me dos demónios que se prendiam quais vampiros à minha alma»¹.

É desta forma que na sua autobiografia *A Montanha dos Sete Patamares* Thomas Merton se refere à herança espiritual que recebeu de seus pais. Uma herança denominada “protestante”, uma vez que a Igreja da Inglaterra (Anglicana ou Episcopal) não está subordinada ao Vaticano nem ao papa, contudo, em certa medida², esvaziada das marcas distintivas que marcaram a Reforma Protestante e que tiveram a sua expressão máxima no puritanismo. Este movimento foi claramente apoiado e influenciado pelo grande reformador João Calvino (1509-1564) e as suas marcas distintivas foram evidenciadas na vida e obra de homens como Richard Baxter (1615-1691), John Owen (1616-1683), Thomas Manton (1620-1677) e Jonathan Edwards (1703-1758).

Apesar de ter sido pobre o legado espiritual recebido da parte dos seus progenitores, Thomas Merton narra diferentes acontecimentos, relacionados com a sua família, que se apresentaram determinantes no seu despertar para o cristianismo.

¹ MERTON, Thomas, *A Montanha dos Sete Patamares*, Petrópolis, Vozes, 2005, p. 11.

² Esta descrição aplica-se essencialmente à chamada “high church” que valorizava a autoridade exclusiva da igreja estabelecida, o episcopado e o sistema sacramental, em contraste com a chamada “low church” cujas crenças coincidiam com a dos chamados “não-conformistas”, dos puritanos e dos independentes da igreja de Inglaterra.

Em 1923, dois anos depois da morte de sua mãe, e após uma passagem pelas ilhas Bermudas com seu pai, que agora decidia embarcar para França, Thomas Merton voltou a casa dos seus avós maternos onde permaneceu, até 25 de Agosto de 1925. Desse tempo da infância, que passou com seu irmão, guardou recordações vivas que o enchiam de profundo pesar quando pensava no seu orgulho e dureza de coração e na humildade natural e amor de seu irmão John Paul.

A forma como Thomas Merton descreve uma ocorrência que envolveu o seu irmão, destacando suas virtudes, coloca-nos diante da representação de uma desconcertante verdade contida no Evangelho segundo João, referindo-se a Jesus Cristo: «*Veio para o que era seu, e os seus não o receberam*» (1.11). Merton conta que certo dia, enquanto ele e seus amigos faziam uma cabana no bosque com tábuas e papelão, proibiam John Paul, bem como outras crianças mais novas, de se aproximarem deles. Se tentassem chegar perto da cabana, entrar nela, ou só olhar para ela, eram expulsos a pedradas:

«Quando eu penso agora naquele período da minha infância, a imagem que tenho do meu irmão é esta: parado no meio de um campo, a uns cem metros de distância das árvores onde havíamos construído nossa cabana, ali estava aquele menino de cinco anos de idade, a olhar perplexo, vestindo calças curtas e uma espécie de jaqueta de couro, muito quieto, com os braços caídos ao lado do corpo, olhando na nossa direção, com medo de chegar mais perto por causa das pedradas, tão insultado quanto triste, com os olhos cheios de indignação e mágoa. E, todavia, não se afastava dali. Gritávamos para que saísse dali e fosse para casa, atirávamos algumas pedras na sua direção, mas ele não ia embora. Falávamos que fosse brincar em outro lugar, mas ele não se movia. E ali ficava, sem soluçar, sem chorar, mas zangado e infeliz, ofendido e tremendamente triste. Olhava, porém, fascinado para aquilo que estávamos a fazer, isto é, a pregar sarrafos por cima da nossa nova cabana. Seu imenso desejo de estar conosco e fazer o que fazíamos não o deixavam ir-se embora. A lei escrita em sua natureza dizia que devia ficar com seu irmão mais velho e fazer o que ele

fazia: não conseguia entender por que esta lei do amor estava sendo tão selvagem e injustamente violada em seu caso. Muitas vezes acontecia a mesma coisa»³.

Merton descreve esta situação para apresentar o padrão e protótipo de todo pecado - a vontade deliberada e formal de rejeitar o amor desinteressado por nós, pela razão puramente arbitrária de simplesmente não o querermos. Para ele, o motivo mais profundo de nos querermos separar desse amor está no facto de que sermos amados desinteressadamente nos lembra que precisamos do amor dos outros e que dependemos dos outros para levar nossa vida em diante. Recusamos o amor e rejeitamos o convívio, à medida que isto parece, à nossa perversa imaginação, implicar uma forma obscura de humilhação⁴.

Numa outra ocasião, quando o pai de Merton regressou de uma longa viagem, tendo passado por França, Inglaterra e Argélia, surpreende-o com a notícia de que iriam regressar a França. A sua primeira reação foi de rejeição, mas mais tarde viria a dizer: «França, estou feliz por ter nascido em teu solo, estou feliz por Deus me haver reconduzido para ti, por algum tempo, antes que fosse tarde demais»⁵.

Em 1926, estabeleceram-se em St. Antonin. Era uma cidade velha e com uma história que remontava à época romana. No séc. IX havia sido fundado o santuário de St. Antonino, o santo mártir que havia levado o cristianismo para esta colónia Romana. Durante as guerras religiosas (séc. XVI), o antigo santuário foi destruído dando lugar a uma moderna igreja que, na seguinte descrição feita por Merton, era o centro de tudo:

«Aqui, nesta cidade surpreendente e antiga, a própria configuração do lugar, das casas e ruas, a natureza em si com as colinas ao redor, os penhascos e as

³ *Ibidem*, p. 27.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, p. 34.

árvores, tudo fazia convergir minha atenção para o facto único, importante e central da igreja e o que nela se continha. Aqui, aonde quer que fosse, era forçado, pela disposição de tudo ao meu redor, a estar sempre, pelo menos virtualmente, consciente da igreja. Cada rua apontava de forma mais ou menos implícita para o centro da cidade, para a igreja. Toda visão da cidade, a partir das colinas ao redor, centrava-se na grande construção cinzenta com sua torre alta. A igreja fora ajustada de tal forma à paisagem que se tornou a pedra de toque de sua inteligibilidade. Sua presença conferia uma forma especial, um significado particular a tudo o que os olhos contemplavam [...], e o significado assim compartilhado era de facto sobrenatural»⁶.

Para Merton, aquela paisagem unificada pela igreja parecia dizer que o sentido de todas as coisas criadas é que estas foram feitas só para que os seres humanos se sirvam delas, para que cheguem a Deus e proclamem a Sua glória. Foram formadas em toda a sua perfeição, cada uma segundo sua natureza, todas ordenadas e em harmonia, para que a razão do ser humano e seu amor se insiram neste elemento definitivo, nesta chave dada por Deus para a compreensão do todo.

Ainda nesse ano, seu pai inscreveu-o num colégio interno em Montauban. A permanência neste lugar despertou em Merton, pela primeira vez na sua vida, a angústia da desolação, vazio e abandono⁷. Ali conviveu com crianças que lhe pareceram as mais agressivas, mais cínicas e mais precoces do que todas as que havia conhecido. Adaptou-se àquela nova situação, com a naturalidade com que as crianças normalmente se adaptam, e ao fim de alguns meses, havia-se integrado num grupo de amigos que partilhava a aspiração pela escrita. Chegou a escrever dois romances, cujo enredo partilhava e discutia com seus amigos.

⁶ *Ibidem*, p. 39.

⁷ *Ibidem*, p. 50.

No inverno de 1926, foi levado por seu pai a Murat, onde conheceu a família Privat, com quem passou as férias de Natal, e a quem se refere como pessoas entre as mais notáveis que conhecera. Considerou como “sendo uma grande graça” o tempo que passou com eles, reconhecendo a forte influência que tiveram na sua conversão e até mesmo na sua vocação religiosa:

«É uma grande satisfação para mim lembrar de gente tão boa e gentil e falar deles, ainda que não possua mais nenhum detalhe sobre eles. Recordo apenas sua gentileza e bondade comigo, sua vida pacífica e extrema simplicidade. Os dois inspiravam verdadeira veneração e acho que de certa forma eram autênticos santos. E eram santos naquela maneira mais eficaz: santificados pela maneira completamente sobrenatural com que levavam uma vida comum, santificados na obscuridade, nas tarefas quotidianas, nas labutas usuais e na rotina, mas eram labutas, tarefas e rotina que recebiam uma forma sobrenatural da graça interior e da união habitual de suas almas com Deus em profunda fé e caridade. Seu sítio, sua família e sua igreja era tudo o que ocupava a boa alma deles, e suas vidas eram plenas»⁸.

Na Primavera de 1928, após regressar de Londres, onde fizera uma exposição de seus quadros, Owen Merton informa seu filho que iriam viver para Inglaterra. Mudaram-se para Londres, onde Thomas Merton viria a ingressar no Colégio Preparatório Ripley Court. Ele apreciou a sua estadia lá, descrevendo o lugar como agradável e feliz. Foi neste lugar que recebeu um pouco da fé natural e a oportunidade de elevar a sua mente a Deus. Foi a primeira vez que viu pessoas se ajoelharem diante de suas camas antes de se deitarem, e a primeira vez que foi levado a dar graças antes de comer.

Os dois anos seguintes foram anos de felicidade e de muita paz, que ele considerou como aqueles em que foi sinceramente religioso. Todavia, descreve esta sua

⁸ *Ibidem*, p. 55.

“fase religiosa” como um processo que enevoou e naturalizou tudo o que poderia ter sido sobrenatural na sua atração por orar e amar a Deus:

«A graça que me fora dada se apagou, não de vez, mas aos poucos. Enquanto vivi nesta atmosfera pacífica de estufa, de críquete, de colarinhos Eton e de infância sintética, fui piedoso e talvez sinceramente. Mas quando as frágeis paredes dessa ilusão desmoronaram de novo - isto é, quando fui à escola pública e vi que, por baixo de seu sentimentalismo, os Ingleses eram tão brutais quanto os Franceses - não fiz mais nenhum esforço para conservar o que me parecia ser um fingimento mais ou menos manifesto»⁹.

No Outono de 1929, chega a Oakham, onde é integrado numa nova escola. Nesta escola iria passar três anos e meio a preparar-se para uma profissão. Entretanto, o seu pai adoece gravemente, vindo mesmo a falecer vítima de um tumor no cérebro, em Janeiro de 1931. Neste período, Merton conta que o caminho começava a ser preparado para as suas diversas revoltas intelectuais por um senso de independência, uma auto compreensão da sua própria individualidade que, apesar de natural nesta idade (15 anos), tomou um rumo doentivamente egoísta:

«Tudo parecia querer me encorajar a separar dos outros e seguir meu próprio caminho. Por um momento, nas tempestades e confusão da adolescência, eu fora humilhado por meus próprios sofrimentos interiores e, tendo certa quantidade de fé e religião, eu me havia submetido mais ou menos de bom grado e até com prazer à autoridade de outros e aos modos e costumes dos que me rodeavam. Já na Escócia eu começara a arreganhar os dentes e lutar contra a humilhação de ceder aos outros e agora estava formando rapidamente uma grossa camada de resistência contra tudo o que me desagradava - fossem as opiniões ou os desejos dos outros, fossem suas ordens ou suas próprias pessoas. Queria pensar o que desejasse e fazer o que quisesse e seguir meu próprio caminho»¹⁰.

⁹ *Ibidem*, p. 64

¹⁰ *Ibidem*, p. 73.

Durante um certo período de tempo, Thomas Merton ficou sob os cuidados de Tom Bennett, seu padrinho e velho amigo de seu pai. Tom foi a pessoa que ele mais respeitou e admirou nesta fase da sua vida e, conseqüentemente, a que exerceu maior influência sobre ele. Sob a influência de Tom e sua esposa Íris, ele desenvolveu-se rapidamente. Desenvolveu, por exemplo, o hábito de depreciar no todo, ou em parte, as pessoas com as quais não concordava, ou cujo gosto e ideias não eram do seu agrado. Mas, sob muitos outros aspectos o seu desenvolvimento foi valioso e bom. Havia um gentil e sincero interesse, e uma generosa devoção à sua formação informal e não oficial. Sobre a morte de seu pai e o conseqüente “desenvolvimento” pelo qual passou, escreveu o seguinte:

«A morte de meu pai deixou-me triste e deprimido por vários meses. Mas este estado de espírito acabou passando. E quando isto aconteceu, senti-me completamente despojado de tudo que impedia minha própria vontade de fazer o que quisesse. Eu imaginava que era livre. Levou cinco ou seis anos para descobrir em que terrível cativeiro eu havia entrado. Foi também neste ano que a dura crosta de minha alma ressequida espremeu para fora os últimos resquícios de religião que ainda estavam dentro de mim. Não havia espaço para nenhum Deus naquele templo vazio, cheio de poeira e entulho que eu agora fechava ciosamente contra qualquer intruso, para dedicá-lo ao culto de minha própria e estúpida vontade. E assim, tornei-me um homem completo do séc. XX. Fazia parte agora do mundo em que vivia. Tornei-me um cidadão autêntico do meu repugnante século - o século do gás venenoso e das bombas atômicas. Um homem vivendo no limiar do apocalipse, um homem com veias repletas de veneno, vivendo na morte»¹¹.

Ali estava Merton com toda a liberdade que havia prometido a si mesmo há tanto tempo, achando que o mundo era seu, todavia sem saber como desfrutá-lo. Estava a fazer exatamente o que queria, mas em vez de estar cheio de felicidade, sentia-se um

¹¹ *Ibidem*, p. 81.

miserável. Começava, finalmente, a perceber que o amor do prazer está destinado por sua própria natureza a derrotar a si mesmo e acabar em frustração¹². Esta frustração fica evidente na descrição que nos deixa do ambiente estudantil em Cambridge:

«Estou disposto a admitir que haja pessoas que possam viver ali por três anos, ou uma vida inteira, tão protegidas que nunca sentem a doce fedentina da corrupção que as rodeia - o cheiro agudo e fino da decadência que tudo impregna e acusa de forma terrível a mocidade superficial, o imenso barulho dos estudantes que enche aqueles edifícios antigos. Para mim, com meus apetites cegos, era impossível deixar de avançar também, e dar uma violenta dentada neste fruto podre. O gosto amargo ainda continua comigo após vários anos»¹³.

De acordo com o seu testemunho, Deus em sua misericórdia estava a permitir que ele fugisse o mais longe possível do Seu amor e, ao mesmo tempo, a prepará-lo para um confronto no fundo do abismo. Foi neste estado que Merton reconheceu ter recebido luz suficiente para perceber quão miserável era, e para admitir a própria culpa. Percebia estar a ser punido e queimado nas chamas do inferno de sua corrupção até ser forçado a desistir de sua própria vontade¹⁴.

Ao refletir sobre o ano que passou em Cambridge, concluiu que se tornara uma pessoa extremamente desagradável - vã, egocêntrica, dissoluta, fraca, irresoluta, indisciplinada, sensual, obscena e orgulhosa - «Eu era uma porcaria. Até o reflexo de meu rosto no espelho me dava nojo»¹⁵.

¹² *Ibidem*, p. 99.

¹³ *Ibidem*, p. 110.

¹⁴ *Ibidem*, p. 114.

¹⁵ *Ibidem*, p. 122.

Foi esta consciência de indignidade, a “fome e sede de justiça”, que levou Merton, e leva os homens ao verdadeiro arrependimento. Como é possível alguém se declarar salvo, ou encontrado, se nunca admitiu estar condenado ou perdido?!

Depois de uma noite gasta com a inutilidade do álcool, do fumo e do jazz, sentiu-se deprimido com a vergonha e o desespero que o invadiram, quando o sol nasceu e viu operários a dirigir-se para o trabalho:

«... homens sadios, bem despertados e quietos, com o olhar límpido e com algum objetivo racional em vista. Esta humilhação e o senso de minha própria miséria e da inutilidade do que havia feito me levavam o mais próximo de uma contrição. Era a reação da natureza. Provava apenas que eu ainda estava ao menos moralmente vivo, ou que tinha ainda uma débil capacidade de vida moral dentro de mim. O termo “moralmente vivo” pode camuflar o facto de eu estar espiritualmente morto. Já estava assim há bastante tempo. [...] Tinha ido longe demais para encontrar-me agora neste beco sem saída; mas a angústia e a impotência de minha situação foi algo a que sucumbi rapidamente. E a minha derrota tornou-se a causa de minha salvação»¹⁶.

O despertar de Thomas Merton para o cristianismo foi fortemente estimulado por um livro de Étienne Gilson – *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Um dos grandes conceitos que extraiu de suas páginas foi algo que iria revolucionar toda a sua vida - o conceito de *aseidade*. Este termo deriva da expressão latina *aseitas* (*a* = de + *se* = si), a capacidade de um ser existir por si mesmo, ou seja, existir independentemente de qualquer causa exterior e sem se ter criado a si mesmo. Não há outra justificação de sua existência exceto que sua verdadeira natureza é existir. Só pode haver um ser assim: Deus. E dizer que Deus existe *a se*, de si, por si e por causa de si é simplesmente dizer que Deus é aquele que é - *EU SOU O QUE SOU* (אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה – Êxodo 3.14).

¹⁶ *Ibidem*, p. 144, 151.

Merton concluiu que muitos são “ateus” (ou pelo menos assim se autodenominam) simplesmente porque se sentem repelidos e ofendidos por afirmações sobre Deus, feitas em termos imaginários e metafóricos que não conseguem interpretar e compreender. Essas pessoas recusam esses conceitos de Deus, não porque O menosprezem, mas porque talvez exijam uma noção mais perfeita Dele do que geralmente encontram. E pelo facto de não se satisfazerem com conceitos ordinários e figurativos, afastam-se e pensam que não há outros; ou, pior ainda, recusam-se a ouvir a filosofia, baseados na opinião de que ela não passa de uma trama de palavras sem sentido, costuradas para justificar as mesmas e velhas falsidades irrealizáveis¹⁷.

Outro livro que teve grande importância no despertar de Merton para o cristianismo foi *A Imitação de Cristo*. Este livro¹⁸ de Thomas à Kempis havia-lhe sido sugerido por um monge hindu e levou Merton a procurar, “por um empurrão quase físico”, um sacerdote católico¹⁹.

Em Agosto de 1938 resolveu ir a uma missa pela primeira vez na sua vida, respondendo, assim, a um impulso que atuava dentro dele há já algum tempo. Ficou fortemente impressionado com o sermão. Nesse sermão ouviu dizer que Cristo era o Filho de Deus, e que este Homem era Deus:

«Jesus Cristo não foi simplesmente um homem, um bom homem, um grande homem, o maior dos profetas, um milagroso curador, um santo. Ele era alguém que fazia empalidecer na irrelevância essas palavras triviais. Era Deus. Mas

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 160.

¹⁸ No prefácio de uma edição de 1958, Maxwell Coder, vice-presidente e deão de educação do Instituto Bíblico Moody de Chicago, escreveu que «os que amam *A Imitação de Cristo*, encontram nele um encanto que só poderia vir da mente de um homem totalmente imbuído da Palavra de Deus. O livro foi chamado: “o mais fino e primoroso documento depois daqueles do Novo Testamento, de todos que o espírito cristão já inspirou”. Muitos o consideram como superado apenas pela Bíblia, em sua simplicidade de expressão e profundidade de sentido. Inúmeros crentes vêm descobrindo que estes ditos fecundos os aproximaram do Senhor Jesus Cristo, em submissão à vontade dele e em vitória sobre sua própria natureza inferior».

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 183.

assim mesmo não era mero espírito sem verdadeiro corpo, Deus escondido sob um corpo aparente. Era verdadeiro homem, nascido da carne da Virgem mais pura, formado de sua carne pelo Espírito Santo. E o que fez nesta carne na Terra, ele o fez não só como homem, mas como Deus. Ele nos amou como Deus. Ele sofreu e morreu por nós, Deus»²⁰.

Alguns meses mais tarde foi batizado.

²⁰ *Ibidem*, p. 190.

CAPÍTULO 2 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA A VIDA CONTEMPLATIVA

«O monge é essencialmente alguém que toma uma atitude de desaprovação diante do mundo e de suas estruturas [...] alguém que toma uma atitude crítica diante do mundo contemporâneo e de suas estruturas. [...] Por outras palavras, o monge é alguém que afirma, de um modo ou de outro, que as pretensões do mundo são fraudulentas»¹.

A leitura da obra de Aldous Huxley, *Ends and Means*, teve um efeito determinante em Thomas Merton, despertando-o para o monaquismo e, consecutivamente, para o misticismo oriental. O ponto focal desta obra, segundo Merton, era: não se pode usar meios maus para conseguir um fim bom. O principal problema era libertar o caminho da sujeição a esse elemento mais ou menos inferior e reafirmar o domínio da mente e da vontade; reivindicar para essas faculdades, para o espírito como um todo, a liberdade de ação que ele deve ter, se se quiser viver como gente e não como feras selvagens, dilacerando uns aos outros. E a grande conclusão de tudo isso era: deve-se praticar a oração e o ascetismo². Mas Huxley não insistia no aspecto físico da mortificação e do ascetismo. Estava mais interessado no verdadeiro âmago do assunto, e, em mostrar o princípio positivo último que era a base do desapego - o espírito, uma vez livre e de volta a seu elemento próprio, não ficava sozinho ali; podia encontrar o espírito absoluto e perfeito: Deus. Podia entrar em união com Ele. E, mais, esta união não era algo vago e metafísico, mas suscetível de experiência concreta e real. Citando Huxley, Merton afirma que esta experiência podia significar o que era o

¹ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 258.

² MERTON, Thomas, *A Montanha dos Sete Patamares*, p. 169.

nirvana para os budistas - a negação completa de toda experiência e de toda e qualquer realidade. Ainda assim, ao longo de seu pensamento, citava provas de que era e podia ser uma experiência real e positiva:

«Meu ódio pela guerra, minha própria miséria pessoal em minha situação particular e a crise geral do mundo fizeram com que aceitasse de todo o coração esta revelação da necessidade de uma vida espiritual, de uma vida interior, incluindo algum tipo de mortificação. Estava satisfeito em aceitar a última verdade como pura teoria ou, ao menos, aplicá-la mais ostensivamente a uma das paixões que não era muito forte em mim e que não precisava ser mortificada: a raiva, o ódio, enquanto deixava de lado aquelas que deviam ser realmente fiscalizadas como a gula e a luxúria»³.

À medida que se ia deixando influenciar por autores como William Blake⁴, Merton tornava-se mais consciente da necessidade de uma fé vital, e da completa irrealidade e insubstancialidade do racionalismo sem vida e egoísta que, segundo ele, lhe haviam “congelado a mente e a vontade” nos últimos anos⁵. Começava a tomar consciência do facto de que a única maneira de viver, era viver num mundo cheio da presença e realidade de Deus.

Certo dia, sem saber o que a causou, veio-lhe a ideia de ser sacerdote. Conta não ter sido nenhuma reação a algum desgosto especialmente forte como, por exemplo, estar cansado e desinteressado da vida que levava, apesar da sua futilidade. Diz ter sido uma «atração forte, serena, profunda e insistente que de repente se fez sentir, mas não como um movimento do apetite em direção a um bem dos sentidos. Era algo na esfera

³ *Ibidem*, p. 170.

⁴ Um poeta, pintor e tipógrafo inglês (1757-1827). As suas obras foram caracterizadas como fazendo parte tanto do Período Romântico quanto do Período Pré-Romântico, pelo seu abundante aparecimento durante o séc. XVIII. Respeitador da Bíblia, mas hostil à Igreja de Inglaterra, bem como a todas as formas de religião organizada. Blake foi influenciado por ideais e ambições das revoluções francesa e americana, assim como por pensadores como Jakob Böhme (filósofo e místico luterano alemão) e Emanuel Swedenborg (cientista, filósofo e místico cristão sueco).

⁵ *Ibidem*, p. 174.

da consciência, uma noção nova, profunda e clara de que era exatamente isto que devia fazer»⁶.

Apesar do receio relacionado com as exigências da vida monástica, tais como o jejum, a clausura, as longas orações, a vida comunitária, a obediência monástica, a pobreza, etc., que segundo ele surgiam como fantasmas estranhos dançando nas portas da sua imaginação fazendo-o pensar que ficaria demente no mosteiro, ou que a sua saúde se abalaria e entraria em colapso, voltando ao mundo destruído moral e fisicamente, sem qualquer esperança, ainda assim concluiu que deveria procurar os franciscanos.

Depois de um primeiro contacto com esta Ordem volta a sentir-se atacado pela dúvida, chegando mesmo a pôr em causa a sua vocação para o claustro. Contudo, decidiu que deveria levar uma vida parecida à de um sacerdote ou de um religioso.

Alguns meses mais tarde escreve aos trapistas em Gethsemani expressando o seu desejo de fazer ali um retiro durante a Semana Santa. Tendo recebido a devida autorização, recebe também uma nova oportunidade para considerar a sua vocação para a vida monástica.

«O que tem de ser sanado em nós é nossa verdadeira natureza, feita à semelhança de Deus. O que temos de aprender é o amor. A cura e o aprendizado são a mesma coisa, pois no mais profundo de nossa essência somos feitos à semelhança de Deus por causa de nossa liberdade, e o exercício dessa liberdade nada mais é do que o exercício do amor desinteressado - o amor de Deus por causa Dele mesmo, porque Ele é Deus. O começo do amor é a verdade, e antes de nos conceder Seu amor, Deus precisa purificar nossa alma das mentiras que estão dentro dela. E a maneira mais eficaz de nos desprendermos de nós mesmos é fazer com que nos detestemos pelo que nos tornamos pelo pecado, para que possamos amá-lo refletido em nossas almas que

⁶ *Ibidem*, p. 229.

Ele refez por Seu amor. Este é o sentido da vida contemplativa e o sentido de todas as regras, observâncias, jejuns, obediências, penitências, humilhações e trabalho aparentemente sem significado [...]. Tudo isso serve para nos lembrar o que somos e quem Deus é [...] de modo a ficarmos nauseados de nós mesmos e nos voltarmos para Ele. E, ao final, encontraremos Deus em nós, em nossas naturezas purificadas que se tornaram o espelho de Sua grandiosa divindade e de Seu amor eterno»⁷.

Este é o entendimento que Thomas Merton tem da vida monástica, ou contemplativa. Segundo ele, o monge é essencialmente alguém que toma uma atitude de desaprovação diante do mundo e de suas estruturas, alguém que afirma, de um modo ou de outro, que as pretensões do mundo são fraudulentas. Contudo, mostra ser necessário haver uma dialética entre a recusa e a aceitação do mundo. A recusa feita pelo monge encerra também a possibilidade de aceitar um mundo aberto à mudança. Em outras palavras, o monge não aceita o mundo porque deseja vê-lo mudado⁸.

Merton descreve o monge como o homem que atingiu, ou está às vésperas de atingir, ou procura atingir a plena libertação. Permanece no centro da sociedade como a pessoa que atingiu a libertação - ele conhece o assunto. Não por ter obtido alguma informação fora do comum ou esotérica, mas por ter experimentado o terreno de seu próprio ser de tal modo que conhece o segredo da libertação e pode de algum modo comunicar isso aos outros⁹.

Refletindo sobre o conceito beneditino de *conversatio morum*¹⁰ (considerado

⁷ *Ibidem*, p. 337.

⁸ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 258-259.

⁹ *Ibidem*, p. 261.

¹⁰ “Conversão dos costumes” - um dos votos da profissão monástica beneditina pelo qual o monge se compromete a procurar constantemente a perfeição, obrigando-se a participar de modo efetivo de toda a vida do mosteiro. O voto de *conversatio morum* inclui os votos de castidade e pobreza. Foi instituído por Bento de Núrsia (480-547) por este ter compreendido a necessidade de se renunciar ao que é natural para se abraçar o sobrenatural.

por Merton como o mais essencial dos votos monásticos), apresenta-o como um compromisso a uma total transformação interior, de um modo ou de outro - um compromisso em vir a ser um homem completamente novo. O essencial da vida monástica está ligado a esse trabalho de transformação interior total. Todas as outras coisas servem a esse fim¹¹.

No seu livro *Contemplação num mundo de ação*, Merton descreve o monge (pelo menos de maneira ideal) como alguém que respondeu a um chamado autêntico de Deus para entregar-se a uma vida de liberdade e desapego, uma “vida de deserto” fora das estruturas sociais normais. O monge liberta-se de certas preocupações particulares, a fim de poder dedicar-se totalmente a Deus. A vida dessa pessoa, portanto, é inteiramente consagrada ao amor, o amor de Deus e do homem; não, porém, um amor que é determinado pelas exigências de tarefas especiais. O monge é, ou deveria ser, um cristão suficientemente maduro e decidido para viver sem o apoio e o consolo da família, do emprego, da ambição, da posição social ou mesmo de uma missão ativa no apostolado. Ele é também bastante maduro e decidido para usar de sua liberdade com vista a um fim único - o amor e o louvor de Deus e o amor dos homens seus irmãos, sem se confinar a esta, ou àquela rotina apostólica ou forma particular de trabalho. O monge não se define pela tarefa que faz ou pela utilidade que tem. Em certo sentido, o monge tem um aspeto de inutilidade que lhe é próprio, pois sua missão não é fazer isto ou aquilo, mas ser um homem de Deus. Quem se faz monge não vive para exercer uma função específica - sua tarefa é a própria vida.

¹¹ *Ibidem.* p. 265.

Segundo Merton, o monge procura ser livre daquilo que William Faulkner¹² denominava “a mesma desenfreada corrida em direção ao nada”, que é a essência do “mundano” em toda a parte. O que a vida monástica deve oferecer é uma consciencialização, uma atitude atenta e uma perspectiva especial, uma compreensão autêntica da presença de Deus no mundo e de seus planos em favor do homem. Um isolamento apenas fictício e abstrato não proporciona esta atitude atenta¹³.

Refletindo sobre o “mundo” do qual o monge se pretende libertar, Merton questiona:

«Onde procurar o mundo a não dentro de mim mesmo? Enquanto eu presumir que o mundo é algo que descubro ao ligar o rádio, ou ao olhar pela janela, já estou errado à partida. Enquanto eu imaginar que o mundo é algo do que devo “escapar” entrando num mosteiro – que o facto de usar um hábito especial e de seguir costumes um tanto originais me situe “fora do mundo”, estarei dedicando minha vida a uma ilusão»¹⁴.

Ele percebeu que quem tenta agir e realizar coisas para os outros, ou para o mundo, sem aprofundar a própria compreensão de si mesmo, sua liberdade, sua integridade e sua capacidade de amar, nada terá para dar aos outros. Comunicará aos outros nada mais do que o contágio de suas próprias obsessões, agressões, ambições egocêntricas, de suas ilusões em relação a meios e fins e ainda seus preconceitos e ideias doutrinárias¹⁵.

Este tipo de percepção influenciou determinadamente o seu despertar para a vida contemplativa.

¹² Escritor norte americano galardoado com o Nobel de Literatura em 1949.

¹³ MERTON, Thomas, *Contemplação num mundo de ação*, Editora Vozes, Petrópolis, 1975, p.26.

¹⁴ *Ibidem*, p. 144.

¹⁵ *Ibidem*, p. 162.

CAPÍTULO 3 - O DESPERTAR DE THOMAS MERTON PARA O ORIENTE

«O momento da descolagem foi arrebatador. A asa orvalhada ficou subitamente coberta de rios de suor frio a escorrerem para trás. A janela chorou lágrimas brilhantes e denteadas. Alegria. Saímos do chão. Eu com mantras cristãos e profundo sentido de destino, de estar enfim no meu verdadeiro caminho depois de anos de espera, inquirição e perambular. Que eu não volte sem resolver a grande questão. E sem ter encontrado também *mahakaruna*, a grande compaixão»¹.

Esta é a descrição que Thomas Merton faz do início da última viagem da sua vida - a viagem ao Oriente (Índia, Nepal, Sri Lanka e Tailândia). Alguns dos acontecimentos relacionados com esta viagem, realizada em 1968 com a duração de dois meses, estão registados em *O Diário da Ásia* que é um relato das suas impressões da Ásia - das pessoas com quem se encontrou, das cidades que visitou, da natureza, da arte, da música, da filosofia e dos costumes com que teve contacto.

Numa carta circular aos amigos, em Setembro de 1968, Merton conta que foi convidado a participar em duas reuniões na Ásia - uma delas foi a reunião dos abades das ordens monásticas católicas nessa área; a outra, um encontro de diferentes profissões de fé com representantes das religiões asiáticas. Também aproveitaria para passar algum tempo colaborando em, pelo menos, dois mosteiros da ordem cisterciense na Ásia. Ele desejava que este tempo fosse uma oportunidade para «aprender alguma coisa sobre o monaquismo asiático, principalmente o budista»².

¹ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 3.

² *Ibidem*, p. 251.

Em outra carta escrita de Nova Deli, com a data de 9 de Novembro de 1968, um mês antes de morrer, Thomas Merton escreveu: «Espero poder levar de volta ao meu mosteiro alguma coisa da sabedoria asiática com a qual tenho a felicidade de estar em contacto»³.

Acreditava que a abertura ao budismo, ao hinduísmo e às grandes tradições asiáticas seria uma grande oportunidade para aprender mais sobre a potencialidade das suas próprias tradições, porque os orientais, segundo ele, penetraram, do ponto de vista natural, muito mais profundamente nisso do que os ocidentais⁴.

Thomas Merton trabalhou dedicadamente para criar um monaquismo asiático cristão. Escreveu, ensinou e trabalhou para tentar assegurar que os monges, vivendo a vida comum, pudessem, ao alcançar maturidade monástica, dar fruto na vida solitária⁵.

Esta viagem ao Oriente foi a concretização de um desejo que terá sido despertado vários anos antes, especialmente pelos livros que leu. Um dos livros, como já foi referido anteriormente, que o levou a revirar a biblioteca da universidade que frequentava em busca de literatura sobre o misticismo oriental foi *Ends and Means* de Aldous Huxley.

Em outra ocasião, quando leu um livro sobre o budismo que falava de meditação, fez o seguinte comentário: «Um dos livros mais belos que já li. Dá-me uma visão toda nova (velha) de minha própria vida [...]. Profundamente comovedor em todos os sentidos. Raras vezes encontrei um livro ao qual eu reagisse tão totalmente assim»⁶.

³ *Ibidem*, p. 255.

⁴ *Ibidem*, p. 267.

⁵ MERTON, Thomas, *Contemplação num mundo de ação*, p.8.

⁶ HART, Patrick, MONTALDO, Jonathan, *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*, Rio de Janeiro, Físis, 2001, p. 380. Apud RONSI, Francilaide, *Ágora Filosófica*, Rio de Janeiro, UCP, 2008, p. 14.

Esta não terá sido a sua primeira leitura sobre o budismo ou sobre as místicas orientais. Os reflexos destas leituras estavam na sua busca pela essência da contemplação e da solidão.

Patrick Hart, secretário de Thomas Merton, regista que o entusiasmo deste em contar os seus planos para a viagem à Ásia, tornou evidente que o longo interesse de Merton pelo Oriente havia sido uma preparação providencial. Embora suas preocupações iniciais com as coisas do Oriente já se manifestassem nos dias da universidade, em Cambridge e em Columbia, foi no final dos anos cinquenta que ele começou a estudar seriamente os mestres zen⁷. Estimulado por John C. H. Wu⁸, fez até uma tentativa para aprender chinês, embora tivesse de abandonar isso, depois, devido à premência de outro trabalho. Paul T. Sih, diretor do Centro de Estudos Asiáticos da St. John's University, na Jamaica, tinha-lhe fornecido a tradução dos *Clássicos Chineses*, da Legge, que ele estudou profundamente durante esses primeiros anos. Seu próprio livro *A Via de Chuang Tzu*, que admitia ser um de seus favoritos, desenvolveu-se a partir dessas leituras em 1965⁹.

Segundo Hart, na introdução ao *Diário da Ásia*, Merton recebeu o maior encorajamento para os seus estudos orientais da parte de Daisetz T. Suzuki¹⁰, grande autoridade em zen, com o qual se correspondeu durante anos e com quem teve diversas

⁷ Budismo zen - A escola zen (derivação do budismo *mahayana*) retira a ênfase do papel da doutrina formal e dos textos religiosos e realça os aspetos interpessoais da experiência de iluminação. Há uma divisão em relação à experiência, se esta é súbita ou gradual. Isto acentua a meditação como um meio para trazer a realização da natureza do buda e a iluminação.

⁸ John C. H. Wu (1899-1986) foi um erudito em jurisprudência, filosofia, literatura, estudos religiosos, e dos estudos culturais. Serviu como deão do Colégio da Cultura Chinesa em Taiwan e como professor e pesquisador da Seton Hall University, em South Orange, New Jersey.

⁹ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. xxviii.

¹⁰ D. T. Suzuki (1870-1966) foi um autor japonês de livros e ensaios sobre *budismo*, *zen* e *shin* que contribuíram para difundir no Ocidente o interesse tanto pelo *zen* quanto pelo *shin*, bem como pela filosofia do extremo Oriente de um modo geral.

conversas por ocasião da última visita de Suzuki à América. Suzuki sentia que Thomas Merton era um dos poucos ocidentais que realmente compreendiam tudo o que o zen encerra¹¹.

Merton acreditava que havia uma real possibilidade de contacto entre a tradição monástica contemplativa ocidental e as várias tradições contemplativas do Oriente, inclusive sufis islâmicos, sociedades leigo-contemplativas da Indonésia, etc., do mesmo modo que com os mais conhecidos grupos monásticos do hinduísmo e do budismo.

Thomas Merton quis encontrar-se com a solidão e deixar que tudo acontecesse de maneira silenciosa e invisível. E, no convite que recebeu para participar naquele Congresso Ecuménico, organizado por beneditinos em Banguetcoque, na Tailândia, que deu origem à sua viagem ao Oriente, percebeu que esta era a sua oportunidade de estabelecer contactos com monges e dirigentes budistas. Assim, escreveu no seu diário:

«Vou com a mente de todo aberta. Sem ilusões especiais, espero. Minha esperança é simplesmente desfrutar da longa viagem, dela tirar proveito, aprender, mudar... Talvez isso não seja tão importante. A grande coisa é corresponder perfeitamente à Vontade de Deus nessa ocasião providencial, seja o que for que ele traga»¹².

Não se dirigia à Ásia apenas para dar de si, mas também para receber algo do que considerava ser “a rica tradição monástica oriental”.

Nas notas para uma palestra que deveria ter sido feita em Calcutá em Outubro de 1968, e que trataria da experiência monástica e do diálogo entre Oriente e Ocidente, Merton escreveu que embora o monacato católico fosse menos diretamente contemplativo, estava em melhor posição para dialogar com a Ásia, devido ao clima de

¹¹ *Ibidem*.

¹² HART, Patrick, e MONTALDO, Jonathan, *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*, p. 386.

abertura que se seguiu ao Concílio Vaticano II. Segundo ele, o monaquismo cristão tem uma tradição aberta à compreensão e à adaptação da filosofia grega, e muitos católicos acham que isso também se pode aplicar perfeitamente às filosofias, disciplinas e experiências hindus e budistas. Merton dizia existir uma minoria articulada que estava pronta para uma comunicação livre e produtiva. O estímulo, escreve Merton, foi oferecido pelo Concílio do Vaticano¹³.

James G. McCarthy no livro *O Evangelho segundo Roma*,¹⁴ refere que o Concílio Vaticano II retratou toda a humanidade como constituindo uma comunidade com problemas comuns sobre a vida e Deus. Reconheceu os valores espirituais e morais do judaísmo, budismo, hinduísmo e islão. Estes não-cristãos, disse o concílio, “estão relacionados de muitas maneiras com o Povo de Deus [a Igreja]”¹⁵ e estão incluídos no plano de Deus para a salvação¹⁶. O mesmo é verdade em relação aos que praticam as formas mais primitivas de religião¹⁷:

Relação da Igreja com os não-cristãos

«Finalmente, aqueles que ainda não receberam o Evangelho, estão de uma forma ou outra orientados para o Povo de Deus (32). Em primeiro lugar, aquele povo que recebeu a aliança e as promessas, e do qual nasceu Cristo segundo a carne (cfr. Rom. 9, 4-5), povo que segundo a eleição é muito amado, por causa dos Patriarcas, já que os dons e o chamamento de Deus são irrevogáveis (cfr. Rom. 11, 28-29). Mas o desígnio da salvação estende-se também àqueles que reconhecem o Criador, entre os quais vêm em primeiro lugar os muçulmanos,

¹³ *Ibidem*, p. 245.

¹⁴ McCARTHY, James G., *O Evangelho segundo Roma: Comparando a Tradição Católica e a Palavra de Deus*, Queluz, Núcleo, 2006, p. 118.

¹⁵ Documentos do Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja* n. 16, Acedido em 26 de Setembro de 2012, em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html.

¹⁶ Catecismo da Igreja Católica. Parágrafos 839-842, 847, 1257, 1260, Acedido em 26 de Setembro de 2012, em http://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html.

¹⁷ Catecismo da Igreja Católica, Parágrafo 843.

que professam seguir a fé de Abraão, e conosco adoram o Deus único e misericordioso, que há-de julgar os homens no último dia. E o mesmo Senhor nem sequer está longe daqueles que buscam, na sombra e em imagens, o Deus que ainda desconhecem; já que é Ele quem a todos dá vida, respiração e tudo o mais (cfr. Act. 17, 25-28) e, como Salvador, quer que todos os homens se salvem (cfr. 1 Tim. 2,4). Com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna (33). Nem a divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida recta»¹⁸.

Segundo McCarthy¹⁹, a abertura sem precedentes do Vaticano II aos não-cristãos surpreendeu os católicos em 1965. Nessa altura, refere McCarthy, o laicado estava mais habituado a ouvir pedidos de dinheiro para a propagação da fé junto dos “pagãos” e alívio dos “bebés pagãos”. Desde então, os católicos alteraram a sua cosmovisão. Agora, devem reconhecer as outras religiões como instrumentos válidos de salvação, embora certamente inferiores à plenitude da religião encontrada na Igreja Católica Romana²⁰.

Esta abertura ao diálogo inter-religioso desenvolvida pelo Concílio Vaticano II, evidenciada em documentos como a Declaração *Nostra Aetate* sobre a Igreja e as religiões não-cristãs, e a Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa ou ainda o Decreto *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja²¹, percebe-se

¹⁸ Concílio Vaticano II, “Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja” n. 16.

¹⁹ McCARTHY, James G., *O Evangelho segundo Roma*, p. 119.

²⁰ Catecismo da Igreja Católica. Parágrafos 837, 845-846, 848.

²¹ Documentos do Concílio Vaticano II, Acedido em 26 de Setembro de 2012, em http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm.

claramente na vida e obra de Thomas Merton.

Merton afirmava ser correto dizer-se que, mesmo havendo diferenças irreconciliáveis de doutrina e de crença formulada, havia grandes semelhanças e analogias ao nível da experiência religiosa em todas as religiões. Cita os exemplos de Francisco de Assis (1182-1226) e de Shri Ramakrishna (1836-1886), como homens santos que atingiram um nível de realização espiritual universalmente reconhecível de imediato, e de grande importância para qualquer pessoa que esteja interessada na dimensão religiosa da existência. As diferenças culturais e doutrinárias, diz Merton, devem ser conservadas, mas elas não invalidam uma qualidade muito real de semelhança existencial. Ele acreditava que era possível fazer contactos reais e significativos a esse nível de experiência existencial e de maturidade espiritual.

Nas notas que os editores americanos do *Diário da Ásia* fizeram na introdução ao livro, lemos o seguinte:

«Para o leitor que pela primeira vez se aproxima do pensamento asiático através deste livro, uma espantosa característica será sem dúvida a rapidez com que Merton, nas citações de suas leituras, salta de uma religião para outra, ou de uma seita para outra. Seu ecumenismo era total e o encontramos pesquisando do Budismo Tântrico ao Zen, e do Islão e do Sufismo ao *Vedanta*»²².

Quando Merton deixou a função de mestre de noviços, função que ocupou na Abadia de Gethsemani em Kentucky desde 1955, obteve a permissão para escrever sobre assuntos do mundo contemporâneo, e, antecipando o movimento ecuménico do Papa João XXIII, teve também permissão para realizar encontros quinzenais com pastores, estudantes protestantes e com estudiosos judeus. Esses encontros duraram cerca de cinco anos. Tornou-se, assim, como que um precursor do ecumenismo e logo

²² MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. xxii.

depois do macro²³ ecumenismo²⁴.

Para Merton, a relação com Deus acontece a partir da realidade humana. Seu diálogo com outras religiões e principalmente com as místicas judaica, budista, hinduísta e islâmica, realizando pontes entre elas, dava-se, entre outros motivos, por entender que Deus fala através dos acontecimentos no mundo e que os sinais de crise devem ser interpretados pelos homens da religião. Sua visão somatória, embora se aproximasse das decisões tomadas pelo Concílio Vaticano II, revelava-se mais profunda que as regras de atualização e reforma originárias de Roma.

As semelhanças na esfera da experiência religiosa possibilitariam um diálogo que não significa “fusão nem confusão”, mas cooperação, no aprofundamento do próprio compromisso de fé. E a partir deste diálogo em profundidade com as tradições religiosas orientais, se confirmaria nele, uma “oportunidade maravilhosa” de aprofundamento das potencialidades existentes nestas tradições possibilitando, assim, uma ampliação de seus horizontes²⁵.

O monaquismo oriental, a espiritualidade do Oriente e seu pendor para valorizar o invisível, o absoluto, cada vez mais o atraíam para um estudo aprofundado que tinha como objetivo trazer para o cristianismo ocidental novas riquezas que, segundo Merton, estavam esquecidas ou postas de lado.

John D. Barbour, professor de ética e religião no colégio St. Olaf em Minnesota (EUA), na sua dissertação sobre *A Ética da Viagem Intercultural: A*

²³ Macro Ecumenismo – um ecumenismo mais amplo; um termo que procura descrever a relação não só entre cristãos, mas também entre as diferentes religiões e as pessoas ou grupos não religiosos.

²⁴ SOUZA, Maria Emmanuel e Silva, *Thomas Merton: um homem feliz*, Petrópolis, Vozes, 2003, p. 36-37. Apud RONSÍ, Francilaide, *Ágora Filosófica*, Rio de Janeiro, UCP, 2008, p. 11.

²⁵ RONSÍ, Francilaide, *Ágora Filosófica*, p.12.

*peregrinação Asiática e o Orientalismo de Thomas Merton*²⁶, apresenta a ideia de que a peregrinação de Merton pela Ásia teve a pretensão de ajudar a si mesmo e o monaquismo cristão a recuperar uma consciência de significado e propósito. Segundo ele, Merton estava a realizar um avanço criativo, e religiosamente significativo, ao chamar as suas viagens asiáticas de “peregrinação”.

O ensaio de Merton “Da Peregrinação à Cruzada”²⁷, escrito não muito antes da sua jornada asiática, ilumina as suas viagens. Merton pesquisa várias formas pelas quais os cristãos entenderam a peregrinação através dos séculos, e indica como ele pensa que deveria ser entendida agora. Ele descreve uma necessidade humana universal de fazer uma viagem sagrada - «voltar a uma origem mítica, um lugar de “origem”, o “lar” de onde os antepassados vieram, o monte onde os antigos pais estiveram em comunicação direta com o céu, o lugar da criação do mundo, o próprio paraíso, com a sua sagrada árvore da vida»²⁸.

A partir do Concílio Vaticano II, os contemplativos católicos deveriam dispor-se a apreciar a riqueza da experiência acumulada nas tradições místicas orientais. É nesse espírito que foram escritos os ensaios do livro *Mystics and Zen Masters* de Thomas Merton. Além de procurar examinar fria e objetivamente essas tradições, o autor tentou, de certo modo, partilhar os valores e a experiência que elas incorporam. Entretanto alguns aspetos da própria tradição cristã não foram deixados de lado. Também são tratados, neste livro, a época patrística, o monaquismo antigo, os místicos ingleses, os

²⁶ BARBOUR, John D., *The Ethics of Intercultural Travel: Thomas Merton's Asian Pilgrimage and Orientalism*, Journal article; Biography, Vol. 28, 2005, Acedido em 14 de Julho de 2010, em <http://www.questia.com>.

²⁷ MERTON, Thomas, *Mystics and Zen Masters*, New York, The Noonday Press, 1967, p. 91-112.

²⁸ *Ibidem*, p. 91.

místicos do século XVII, a espiritualidade ortodoxa russa, os shakers²⁹ e as comunidades monásticas protestantes.

Patrick Hart, descrevendo os momentos que antecederam a “peregrinação” de Merton pelo Oriente, conta que numa tarde de Agosto ouviu Thomas Merton falar de seu grande desejo de visitar o Dalai Lama e que um amigo comum estava a preparar esse encontro. Merton teve três audiências com o Dalai Lama no seu refúgio monástico perto de Dharmasala, tendo desenvolvido grande respeito e afeição por ele. Refere no seu diário que havia entre eles um “verdadeiro laço espiritual”³⁰.

Esses encontros com o Dalai Lama causaram-lhe uma forte impressão. No seu diário descreveu o líder religioso como «ativo e forte, mais alto do que esperava. Um homem sólido, cheio de energia, generoso e cordial». As conversas foram sobre religião, filosofia e particularmente sobre meditação e seus métodos.

Conversaram também sobre epistemologia e mente. Merton falou da importância de os monges no mundo, serem exemplos vivos da libertação e transformação da consciência que a meditação pode dar³¹. O Dalai Lama falou-lhe sobre *samadhi*, ou seja, sobre a concentração correta na meditação, concentração controlada, referindo-se à mente como “aquilo no que alguém se concentra”, insistindo no «desapego, numa vida não-mundana, como caminho para o perfeito entendimento e participação nos problemas da vida e da sociedade»³².

Sempre, e em todos os pontos, o Dalai Lama insistiu no facto de não se poder

²⁹ A Sociedade Unida de Crentes na Segunda Aparição de Cristo, conhecida como “os shakers”, é um grupo religioso que surgiu durante o séc. XVIII na Inglaterra e que se considera ter sido um desenvolvimento da Sociedade Religiosa dos Amigos (Quakers).

³⁰ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 95.

³¹ HART, Patrick, e MONTALDO, Jonathan, *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*, p. 402.

³² MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 85.

atingir coisa alguma na vida espiritual sem total dedicação, esforço contínuo, direção experimentada, disciplina real, e a combinação de sabedoria e método (o que é tratado com ênfase no misticismo tibetano)³³.

A respeito de Merton, o Dalai Lama disse o seguinte:

«Eu podia ver que ele era um homem verdadeiramente humilde e espiritual. Esta foi a primeira vez em que me senti atingido por tal sentimento de espiritualidade em alguém que professa o Cristianismo. Desde então, já encontrei outros com qualidades semelhantes, mas foi Merton quem me introduziu ao verdadeiro significado da palavra “cristão”. Ele era tão engraçado quanto bem informado [...]. Eu estava ansioso para aprender tudo o que pudesse acerca da tradição monástica do Ocidente [...]. Merton queria saber tudo sobre o ideal bodhisattva [...]. No seu conjunto, foi uma troca útil [...]. Merton agiu como uma forte ponte entre as nossas tradições religiosas tão diferentes. Acima de tudo, ele ajudou-me a perceber que toda a grande religião, com o seu ensino sobre amor e compaixão, pode produzir bons seres humanos»³⁴.

Logo após este encontro, já perto de sua partida, Merton teve uma experiência que o impressionou quando andava por uma trilha e se deparou com grandes imagens do Buda esculpidas em pedras:

«O silêncio de suas extraordinárias faces. Os sorrisos largos. Imensos, porém subtis [...]. Olhando-as fui bruscamente e quase à força arrancado para ficar livre do modo habitual de ver as coisas, já em si algo exausto, e uma clareza interior, uma nitidez que parecia explodir das pedras, tornou-se manifesta e óbvia [...] a grande questão, sobre isso tudo, é que não há enigma, não há problema, não há “mistério”. Todos os problemas já estão resolvidos e tudo está muito claro, simplesmente porque o que importa está claro. A pedra, toda a matéria, toda a vida, está imanada de dharmakaya – tudo é vazio e tudo é compaixão. Não sei quando em minha vida tive um tal senso de beleza e

³³ *Ibidem*, p. 253.

³⁴ WU Jr., John, *Why Read Thomas Merton?* Acedido em 15 de Fevereiro de 2012, em <http://www.cdd.org.tw/Costantinian/527/52750a.htm>.

vitalidade espiritual a fluir juntas numa mesma iluminação estética... Quero dizer que eu sei e vi aquilo de que andava obscuramente à procura. O que resta, não sei, mas agora já vi, penetrei pela superfície adentro e fui além da sombra e do disfarce»³⁵.

Merton afirmava que na experiência religiosa, há uma real “semelhança existencial” que possibilita “uma comunicação em profundidade”. Dizia, também, que o nível mais profundo da comunicação não é a comunicação, mas a comunhão. Para ele, a comunhão está além das palavras, dos discursos e dos conceitos:

«Aqui, não estamos a descobrir uma unidade nova e, sim, antiga. Nós já somos Um, mas imaginamos não ser. O que temos de reencontrar é nossa unidade original. O que temos de ser é o que nós somos»³⁶.

Nos seus escritos mais recentes sobre o monaquismo, Merton volta-se com frequência para o budismo. Ele não aceitava o conceito puramente negativo – demasiadamente popular no Ocidente – do “nirvana”, como também criticava uma contemplação cristã que fosse simples fuga ou vácuo. Tudo deve terminar em vitalidade, alegria e amor – e isso é comunhão. Ao mesmo tempo, em suas últimas palestras, na Índia e no Sri Lanka, Merton teve sempre o cuidado de acentuar e demonstrar o seu apreço pelo que havia de comum no monaquismo cristão e no da Ásia. Era no próprio centro de si mesmo, ali onde o homem encontra Deus, que Merton via a possibilidade de uma comunhão religiosa entre os discípulos de Cristo e os seguidores de outras escolas de pensamento espiritual. Todavia, os escritos de Thomas Merton sobre a tradição espiritual da Ásia, especialmente os que tratam do budismo zen, têm sido alvo de crítica por parte de alguns estudiosos japoneses devido ao excesso de

³⁵ HART, Patrick, e MONTALDO, Jonathan, *Merton na Intimidade: sua vida em seus diários*, p. 416-417.

³⁶ BASSET, Jean-Claude, *Le Dialogue Interreligieux: Histoire et Avenir*, Paris, Ed. du Cerf, 1996, p. 122. Apud RONSI, Francilaide, *Ágora Filosófica*, Rio de Janeiro, UCP, 2008, p. 17.

otimismo³⁷.

Na descrição que Merton faz de um mosteiro nos arredores de Calcutá, ligado a Jagad-Bondhu, um tipo de messias hindu, pode-se perceber alguns elementos que contribuíram significativamente para o seu despertar para o Oriente:

«De tudo o que faziam, davam mais importância à oração, ao louvor a Deus. Eles tinham um senso bem desenvolvido do poder e da eficácia da oração, com base numa percepção atenta da bondade de Deus. Toda a espiritualidade deles era infantil, simples, primitiva se alguém assim o quiser, em comunhão com a natureza, ingênua, otimista e feliz. Mas o importante é que, mesmo não sendo mais do que o florescer da virtude natural da religião, junto com as outras virtudes naturais, incluindo uma poderosa caridade natural, ainda assim a vida desses monges pagãos é de tal pureza, santidade e paz na ordem natural que pode envergonhar a conduta real de muitos religiosos cristãos, apesar de contarem com as vantagens do constante acesso a todos os meios da graça»³⁸.

Esta é a imagem que os ocidentais vão construindo da espiritualidade do Oriente - simplicidade, otimismo, felicidade, santidade e paz. Merton representa esta tendência, que a alma despertada para a espiritualidade tem, de idealizar uma imagem de superioridade na espiritualidade oriental, seja ela hindu, ou budista. Merton acreditava ser da maior importância, para os ocidentais, irem aprender o pouco que pudessem com a *Ásia na Ásia*. Deveriam procurar viver e participar das tradições asiáticas em seu próprio ambiente tradicional. No mesmo contexto, Merton continua:

«Não é preciso acrescentar que acho termos atingido agora um grau de maturidade religiosa no qual será possível, a alguns de nós, continuarmos perfeitamente fiéis a um compromisso monástico cristão e ocidental e, ainda assim, aprendermos em profundidade, a disciplina e a experiência dos budistas ou dos hindus. Creio que alguns entre nós precisamos fazer isso, a fim de aperfeiçoar a qualidade da nossa vida monástica e mesmo para ajudar na tarefa

³⁷ MERTON, Thomas, *Contemplação num mundo de ação*, p. 14-15.

³⁸ MERTON, Thomas, *A Montanha dos Sete Patamares*. p. 175.

de renovação monástica empreendida pela Igreja Ocidental»³⁹.

John D. Barbour, no seu trabalho anteriormente referido sobre *A Ética da Viagem Intercultural*, cita Edward Said, que na sua obra *Orientalismo*⁴⁰, mais especificamente no capítulo “Peregrinos e Peregrinações, Britânicos e Franceses”, examina os escritores Chateaubriand, Lamartine, Flaubert e Richard Burton, a quem chama de “peregrinos literários”, e não “interessados religiosos”, para contrastar estes escritores com Thomas Merton e com a intenção da sua peregrinação. Barbour refere que todos eles, segundo Said, encontraram no Oriente uma compreensão local para os seus mitos particulares, obsessões e exigências. No entendimento de Edward Said, diz Barbour, eles exploraram o Oriente de maneira a poderem justificar a sua vocação existencial⁴¹.

Edward Said parece ter usado o termo *orientalismo* para descrever uma tradição ocidental generalizada, quer académica quer artística, de interpretações preconceituosas e estranhas acerca do Oriente, moldadas pelas atitudes do imperialismo europeu dos séc. XVIII e XIX.

Barbour pergunta se o mesmo poderá ser dito sobre a viagem de Merton ao Oriente? Quanto, no seu ponto de vista sobre o Oriente, é determinado por preocupações e necessidades pessoais, e por seu amplo contexto cultural e seus relacionamentos de poder? Será que qualquer forma de peregrinação de um ocidental pelo Oriente é, essencialmente, uma forma subtil de apropriação e exploração?

Para Barbour, Merton é, de facto, suscetível de ser acusado de orientalismo, uma vez que o objetivo explícito é o de superar a longa história de exploração ocidental

³⁹ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 246.

⁴⁰ SAID, Edward, *Orientalism*, London, Penguin, 1977.

⁴¹ BARBOUR, John D., *The Ethics of Intercultural Travel: Thomas Merton's Asian Pilgrimage and Orientalism*, p. 18.

de outras culturas em nome de ideais elevados, incluindo os cristãos. Barbour lembra que em “Da Peregrinação à Cruzada”, Merton propõe redefinir peregrinação cristã, como uma tentativa de superar os preconceitos e projeções ocidentais que agora se chama orientalismo. Tal como Edward Said (que em parte alguma menciona Merton), Merton critica as formas em que os pontos de vista ocidentais do mundo não-ocidental geralmente refletem interesses e agendas ocidentais. Segundo Barbour, Said está interessado principalmente nas ligações entre etnocentrismo, racismo e imperialismo, e a representação cultural do mundo não ocidental, especialmente das regiões e pessoas islâmicas⁴². A principal preocupação de Merton é a arrogância religiosa dos cruzados cristãos e o seu efeito sobre as outras culturas e sobre a qualidade espiritual da vida dos cristãos. Barbour acrescenta ainda, que por diversas razões, Merton e Said, desafiam o hábito ocidental de ver o resto do mundo, principalmente como um meio de cumprir o destino do Ocidente. Eles também concordariam que não é fácil quebrar este hábito, e que apenas boas intenções são provavelmente inadequadas para o fazer. Tal como Said, Merton tentou mudar o padrão de domínio ocidental sobre os asiáticos.

Barbour apresenta a seguinte teoria: enquanto Said nega explicitamente qualquer pretensão de representar a opinião do povo não-ocidental, e limita a sua análise ao discurso ocidental sobre o mundo oriental, Merton tentou ouvir e descrever as verdadeiras vozes dos asiáticos. Ele era mais otimista e esperançoso que Said em relação à possibilidade do diálogo intercultural. Quão bem-sucedido foi Merton nesta empreitada? Será que a sua peregrinação lhe permitiu ouvir as verdadeiras vozes dos asiáticos? Ou a própria tentativa de diferenciar a “Ásia verdadeira” é uma forma de *orientalismo*? Barbour afirma que Merton terá interiorizado ideias budistas, ou uma

⁴² *Ibidem*, p. 19.

visão budista, até ao ponto em que ele viu a sua própria procura como uma forma de desejo que conduz à ilusão e ao sofrimento.

A certa altura da sua viagem, ele foi surpreendido por uma pergunta feita por um *rimpoche* tibetano: «Você veio para escrever algum livro estranho a nosso respeito? Quais são as suas intenções?»⁴³. Contrariamente às discussões do orientalismo, que incidem sobre a hegemonia política e cultural ocidental, os esforços de Merton para se tornar consciente dos seus próprios preconceitos sobre a Ásia refletiam, segundo Barbour, persistentes preocupações metafísicas e religiosas.

John Wu Jr., professor de filosofia e literatura inglesa na Chinese Culture University em Taiwan, referindo-se a Thomas Merton, disse que em relação aos asiáticos e ao pensamento asiático, Merton sentia uma íntima afinidade que, por vezes, não sentia em relação ao seu próprio povo e respetivas ideias. Wu Jr. conta que alguns asiáticos que conheceram Merton — como o Dalai Lama, o monge e poeta vietnamita Thich Nhat Hanh, John C. H. Wu (pai do próprio John Wu Jr.), o sufi paquistanês Reza Arasteh, o poeta russo Boris Pasternak, e D. T. Suzuki — atestaram um completo “asianismo” no sentimento pessoal e íntimo que Merton nutria pela vida.

Contudo, John Wu Jr. afirma que apesar das profundas afeições que Merton nutria pelos irmãos orientais, um exame minucioso do seu pensamento indicava que ele era “ortodoxo até à raiz” no que diz respeito ao seu próprio passado espiritual. A sua entrega à descoberta de Cristo naqueles que representam diferentes religiões e tradições espirituais é um paradoxo não resolvido⁴⁴.

Norma R. N. Salomão, no seu artigo “Thomas Merton e o Zen Budismo” afirma que Merton em seus estudos sobre as diversas religiões orientais enfrentou vários

⁴³ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 66.

⁴⁴ WU, Jr., John, *Why Read Thomas Merton?* Acedido em 15 de Fevereiro de 2012, em <http://www.cdd.org.tw/Costantinian/527/52750a.htm>.

desafios e riscos⁴⁵. Segundo a autora, Merton mergulhou no terreno altamente perigoso do diálogo inter-religioso pelo viés da experiência onde qualquer comparação entre uma religião e outra parece a princípio impossível, especificamente nos casos do budismo zen e do cristianismo⁴⁶. Como o próprio Merton elucida, não é possível compreender totalmente o zen nos parâmetros de uma reflexão teológica ou filosófica ocidental⁴⁷. Embora se possa fazer algumas analogias no campo da mística, não se pode afirmar que a experiência religiosa de um cristão, de um sufi ou de um mestre zen é igual ou mesmo semelhante. Mesmo assim ele se arriscou, refere Norma Salomão, não só a compreender as outras tradições religiosas mas também a buscar a experiência pura e direta dos místicos; ele procurou a vivência do budismo zen, não se contentando com o conhecimento puramente racional e intelectual⁴⁸.

Norma Salomão considera ainda que «seguir a trilha de Thomas Merton, grande mestre do silêncio e da contemplação, na busca do diálogo inter-religioso é como adentrar numa floresta densa, de mata fechada, mas com muitas riquezas e mistérios desvelados para quem se arrisca nesta caminhada»⁴⁹. Segundo a autora, Merton vendo as profundas contradições existentes na sociedade pós-moderna estava a preparar-se e a fazer uma reflexão sobre as diversas tradições religiosas respeitando sempre as diferenças e pontuando as semelhanças existentes entre elas⁵⁰.

Segundo Norma Salomão, o desafio do diálogo com o budismo zen é grande

⁴⁵ SALOMÃO, Norma R. N. (2007), Thomas Merton e o Zen Budismo, *Revista Sacrilegens*, v. 4, n. 1, p. 52-63, Acedida em 26 de Setembro de 2012 em <http://www.ufjf.br/sacrilegens/antiores/volume-4-1/artigo4-5/>.

⁴⁶ SALOMÃO, Norma R. N. (2007), Thomas Merton e o Zen Budismo, p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁰ *Ibidem*.

pois trata-se de uma espiritualidade não teísta⁵¹; o budismo não afirma nem nega Deus, seu objetivo é a emancipação da dualidade. Apesar das diferenças doutrinárias e teológicas, o cristianismo de Thomas Merton sai fortalecido, segundo a autora, pela sua experiência religiosa no budismo zen⁵². Tal como para John Wu Jr., também para Norma, a identidade cristã de Thomas Merton permanece enriquecida pela contemplação e meditação zen, como vivência de humildade e delicadeza com a alteridade⁵³.

⁵¹ *Ibidem*, p. 62

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

CAPÍTULO 4 - A SABEDORIA DO ORIENTE (HINDU E BUDISTA) E A SABEDORIA DE CRISTO

O *Diário da Ásia* mostra Thomas Merton a refletir sobre as profundas necessidades humanas de identidade cultural e de compromisso comum, e sobre as capacidades humanas, igualmente importantes, para crescimento, liberdade e autotranscendência. Ele era adepto da ideia de incorporar e usar os conhecimentos de outras tradições, especialmente da tradição budista.

O “ecumenismo total” de Merton, como é referido pelos editores americanos do *Diário da Ásia*¹, ou seja, os seus rápidos saltos entre tradições, e o seu aparente endosso de ideias centrais das tradições asiáticas, perturbaram muitos comentadores cristãos e levaram a pedidos de desculpas ligeiramente embaraçados e a defesas da sua ortodoxia².

Será que a peregrinação de Merton foi basicamente uma questão de aprofundar a tradição cristã e viver, de uma nova maneira, os seus valores fundamentais? Ou terá sido mais uma questão de transcender a tradição cristã, de ir “além” do cristianismo, não o rejeitando, mas “enriquecendo-o” com ideias externas? John D. Barbour sugere que ambas as interpretações são plausíveis, uma vez que Merton parece, em certos momentos, ser acima de tudo um devoto monge cisterciense, e em outras alturas parece estar à procura, nas tradições asiáticas, de ideias que ele vê como verdadeiras, embora parciais em relação às crenças cristãs ortodoxas.

¹ MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. XXII.

² BARBOUR, John D., *The Ethics of Intercultural Travel: Thomas Merton's Asian Pilgrimage and Orientalism*, p. 22.

Barbour reconhece que tal como em tantas outras áreas, a peregrinação de Merton integra impulsos espirituais que são frequentemente sentidos (pelas almas menos espaçosas) como antitéticos. Por ter morrido antes de completar a viagem, pode-se dizer que ele ainda se encontrava num estado de abertura e potencialidade, e, por isso não é possível definir exatamente como ele reinterpretaria a sua participação nas comunidades cristãs, após o seu regresso da Ásia.

Barbour diz que, tal como no caso de Malcolm X (outro peregrino carismático e autobiógrafo)³, a morte súbita de Merton, enquanto num estado de transição, levou a que o seu trabalho escrito recebesse a sua forma final de editores, e produzisse muitas especulações divergentes sobre o que viria a seguir na sua vida.

Contudo, independentemente das conclusões a que se chegue, é possível perceber a grande influência que a espiritualidade do Oriente teve no pensamento de Merton, especialmente a espiritualidade budista. Como esta tradição espiritual deriva de uma anterior - o hinduísmo, é apresentada abaixo uma breve reflexão sobre a ideia de salvação nos contextos hindu e budista, em comparação com a tradição cristã.

³ El-Hajj Malik El-Shabazz (1925-1965) considerado por alguns como um corajoso defensor dos direitos dos afro-americanos e por outros como um propagador do racismo, da supremacia negra e da violência. Tem sido considerado como um dos maiores e mais influentes afro-americanos da história.

1. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO NO HINDUÍSMO

Emmanuel E. James⁴, no livro *Salvation: Some Asian Perspectives*, lembra que é difícil traçar a origem do hinduísmo e explicá-la porque não tem um fundador, não tem uma escritura nem um credo comum para todos os hindus. É uma mistura de ideias, crenças, convicções e práticas, variando de lugar para lugar e de época para época⁵.

Apesar de ser difícil entender a verdadeira essência do hinduísmo⁶, não é impossível. Os sistemas hindus veem a realidade em relação a Deus, ao homem e à libertação. Eles variam de acordo com as diferentes escolas de pensamento e prática no hinduísmo. Por exemplo, quer um hindu creia em Deus ou não, ele é hindu. Um hindu pode acreditar num Deus pessoal ou impessoal. Mas uma coisa comum a todas as escolas do hinduísmo é que salvação é a libertação (ou *mokṣa*) do ciclo de nascimentos e renascimentos.

A salvação pela qual todo o hindu luta provém de um esforço individual. Cada hindu tem que construir a sua própria salvação. Quando ele finalmente a recebe, ela é quietude, assimilação, ou união com Deus (ou *Brahman*), o Absoluto.

No hinduísmo não encontramos um conceito claro de pecado, de pecado original, de corrupção da natureza humana, de conversão, de redenção do alto, nem de

⁴ Emmanuel James é diretor do programa AGST's M.Div na Índia. Entre as posições que já ocupou estão: Reitor do North India Theological College, Bareilly, U.P. entre 1972 e 1978; Reitor do Southern Asia Christian College, Chennai, entre 1980 e 1981. Possui B.A. (Hons), Bombaim; B.D., Serampor; M.A., Poona; S.T.M., Boston (USA), e Ph.D., Jabalpur. Escreveu em inglês, hindi e em canarês (kannada).

⁵ JAMES, Emmanuel E., *Salvation in Hindu Contexts*, Em: GNANAKAN, Ken (Editor), *Salvation: Some Asian Perspectives*, Bangalore (India), ATA Books, 1992, p. 119-120.

⁶ O hinduísmo pode ser entendido nos seguintes termos: hinduísmo bramânico ou filosófico (no qual predomina a autoridade dos *Vedas* e *Upanixades*); hinduísmo religioso (percebe-se a influência do *Ramayana*, *Mahabharata* e *Bhagavadgita*); hinduísmo popular (que reflete o domínio de tradições como adoração a ancestrais, a animais, rituais nos templos, magia, exorcismo, etc.); hinduísmo místico (com *Gurus* tais como, Sai Baba, Rajneesh, Mahesh Yogi e Pradhupada mantendo o seu domínio sobre o povo); e hinduísmo secular (nominal na crença, mas materialista na inclinação). Hoje é possível encontrar todos estes tipos.

expição e nem de salvação pela fé. Por isso, libertação no hinduísmo é libertação da ignorância (*avidya*) e da irrealidade, ou ilusão (*maya*), em vez de libertação do mal moral ou do pecado. Para um cristão, salvação é salvação do pecado, não libertação de um ciclo infundável de nascimentos e renascimentos. O Senhor Jesus Cristo é o Salvador de almas manchadas pelo pecado e pela culpa. Mesmo no pensamento hindu moderno, o pecado não é tido em séria consideração. Radhakrishnan afirma que «pecado não é tanto uma negação de Deus quanto uma negação da alma, não é tanto uma violação da lei quanto uma traição do *eu*»⁷.

No hinduísmo, o propósito do *avatara*⁸ é punir o perverso e proteger o justo, ou cuidar dele. Não há aqui nenhuma ideia básica de salvação. No cristianismo, o propósito da encarnação de Jesus Cristo é revelar Deus completamente ao Homem, servir como ponte ou mediador entre Deus e o Homem (Lucas 19.10, 1 Timóteo 2.5, Hebreus 8.6, 9.15, 12.24). Além disso, existem diversos relatos de *avataras* no hinduísmo, os mais importantes dentre eles são os dez *avataras* (*dashavatara*) de Vishnu. Contudo, no cristianismo há apenas uma encarnação de Jesus Cristo, e esta para a salvação de toda a humanidade. Enquanto os *avataras* são basicamente míticos em sua expressão (embora Buda seja considerado um *avatara* de Vixnu), a encarnação de Jesus é histórica⁹.

Alguns pensadores hindus alegam que o conceito de libertação soa a otimismo e dá propósito e significado à vida humana, declarando que a morte não é o fim da vida. O significado da vida humana é dirigido por esta declaração ao ideal de *moksha* e a vida humana torna-se um meio de alcançar esse objetivo. Há algum significado nisto,

⁷ RADHAKRISHNAN, S., *Hindu View of Life*, p. 73. Apud JAMES, Emmanuel E., *Salvation in Hindu Contexts*, p.141

⁸ Equivalente mais próximo em português é “encarnação”. Conceito, todavia, não perfeitamente sintonizado com a concepção cristã.

⁹ JAMES, Emmanuel E., *Salvation in Hindu Contexts*, p. 142.

contudo, o resultado de *mokṣa* é limitado ao *eu* ou à própria pessoa. A sua *mokṣa* ou *mukti* não tem valor algum para os outros da sociedade hindu. Não tem um valor soteriológico coletivo.

Os conceitos de futuro e de imortalidade estão obscurecidos no Hinduísmo. O objetivo de *mokṣa* ou libertação é tornar-se um com Deus (ou *Brahman*), o Absoluto. É o *atman* tornando-se um com *paramâtman*, tal como uma gota de água que cai dentro de um balde cheio de água, perdendo a sua identidade e nunca mais podendo ser identificada. Esta ideia é conhecida como a imortalidade impessoal, em oposição à imortalidade pessoal do cristianismo. Alguns pensadores questionam se os hindus deveriam realizar um esforço tão arriscado e árduo para atingir *mokṣa*. O problema é que o hinduísmo não faz qualquer diferença entre Deus no Homem e Deus na Natureza, entre Deus na vida do santo e Deus na vida do pecador. Mas no cristianismo existe essa diferença - a salvação começa no coração de Deus e não na vontade do Homem (Romanos 9.16)¹⁰.

¹⁰ *Ibidem*, p. 143.

2. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO NO BUDISMO

Na mesma obra *Salvation: Some Asian Perspectives*, Tissa Weerasingha¹¹ afirma que o budismo abrange um amplo corpo de fenômenos religiosos e que os seus textos canônicos são encontrados em quatro principais línguas: pali, sânscrito, tibetano e chinês. Existem duas escolas principais dentro do budismo - *hinâyâna* e *mahâyâna*. O conceito de salvação ou libertação no budismo está contido no termo *nibbana*¹² (sânscrito - *nirvana*)¹³.

Nirvana, cujo significado se aproxima da ideia de extinção, é o grande objetivo do modo de vida budista e constitui aquilo a que se pode chamar de salvação. Salvação é a extinção do fogo da avidez, do ódio e da ilusão, e conseqüentemente a libertação do *sãsâra*, o ciclo de renascimentos.

Sobre o *nirvana*, o próprio Buda (Siddharta Guatama) disse o seguinte:

«Existe, ó monges, um domínio onde não existe terra, nem água, nem fogo, nem vento, nem a esfera do espaço ilimitado, nem a esfera da consciência ilimitada, nem a esfera do nada, nem a esfera da *percepção* ou *não-percepção*, nem este

¹¹ Tissa Weerasingha recebeu o seu B.Th. da Bible Training School de Seattle, em 1973. Depois de ensinar no Lanka Bible Institute, em 1974, começou a pastorear a Calvary Church, em Colombo, a igreja que mais rapidamente cresceu no Sri Lanka. Recebeu o seu M.A. do Fuller Theological Seminary, onde foi galardoado com o prêmio “Best Thesis in Folk Religions” pelo seu trabalho sobre Budismo; M.S. (Psicologia Aplicada) da University of Colombo e D.Min do Westminster Theological Seminary, PA. Além do seu trabalho pastoral, ensina regularmente sobre Budismo e Cristianismo no Haggai Institute, em Singapura.

¹² Para ser devidamente entendido, *nirvana* tem que ser considerado no contexto de outras grandes doutrinas, tais como *anicca* (impermanência), *anatta* (não-eu) e *dukkha* (sofrimento). De acordo com a doutrina do *anicca* todas as coisas condicionadas ou processos fenomenais, que compõe a esfera de existência (*sãsâra*) são impermanentes e estão constantemente em mudança. Isto abrange todas as coisas, quer sejam orgânicas, ou inorgânicas. De acordo com a doutrina do *anatta* (não-eu) a pessoa empírica é desprovida de um *eu* ou de uma identidade permanente. O conceito do *eu* é uma noção imaginária que produz pensamentos de desejo, o qual é a causa do sofrimento. A “pessoa” é uma agregado de cinco fatores que estão em fluxo constante - sensação, percepção, consciência, volição e matéria. Estes são chamados os cinco *khandha*. A junção destes cinco fatores é o que causa a existência humana. A existência humana é triste. A causa da dor, infelicidade, sofrimento ou tristeza (*dukkha*) é o desejo, ou a ânsia, que leva ao renascimento.

¹³ WEERASINGHA, Tissa, *Salvation in Buddhist Contexts*, Em: GNANAKAN, Ken (Editor), *Salvation: Some Asian Perspectives*, Bangalore (India), ATA Books, 1992, p. 145.

mundo nem o próximo mundo, nem sol nem lua: A isto, ó monges, eu não chamo nem de ida, nem de vinda, nem de paragem. É algo sem bases, sem continuidade, sem apoio: isto, é o fim do sofrimento. Difícil é perceber o Domínio Imortal. Não é fácil perceber a verdade [...]. Existe, ó monges, um *Não-nascido, Não-originado, Não-formado, Não-criado*. Porque se não existisse este *não-nascido, não-originado, não-formado, não-criado*, não haveria nenhuma libertação possível do *nascido, originado, formado, criado*. Mas, uma vez que, ó monges, existe este *Não-nascido, Não-originado, Não-formado, Não-criado*, há, por isso, uma libertação do *nascido, originado, formado, criado*»¹⁴.

Esta é, para os budistas, uma referência ao fim de todo o sofrimento, o qual é o estado de suprema felicidade e salvação. É o estado de liberdade da cadeia de causação, onde não há mais renascimento, e onde os mistérios da existência terrena, que foram alimentados pela ignorância e pela cobiça, terminaram.

A existência, por si mesma, é triste e a realização da salvação significa, em última análise, libertação da própria existência. O ciclo de renascimentos continua porque é alimentado pela ignorância e pelo desejo. E no intuito de alcançar a libertação, tanto a ignorância quanto o desejo têm de ser erradicados. O armazenamento de *kamma* doentio (*akusala*) mantém o renascimento alimentado. A única maneira de cancelar o *kamma* doentio é através da geração de ação - intenções livres de ódio, engano e cobiça. Estas ações são chamadas *kusala*.

A ignorância referida é a ignorância por não se compreender a verdadeira natureza da existência. A percepção da tristeza relacionada com a existência é o que traz iluminação. Quando alguém atinge a iluminação torna-se um “santo” - *arahat*¹⁵.

¹⁴ NYANATILOKA, *The Buddha's Path to Deliverance*, 4th ed. Kandy, Offset Printers, 1952, Ud VIII. 1-3, p. 37. Apud WEERASINGHA, Tissa, *Salvation in Buddhist Contexts*, p. 146.

¹⁵ *arhat, arahant, araham, rahat* - “o digno, aquele que merece louvores divinos”. Um ser de elevada estatura espiritual, ou um praticante espiritual que alcançou um certo estágio elevado de realização. As implicações do termo podem variar de acordo com as respetivas escolas e tradições.

De acordo com a escola *hinâyâna*, a realização da salvação acontece seguindo o Ótuplo Caminho, o qual enumera os preceitos e regras de conduta que aproximarão a libertação.

A escola *mahâyâna*, que surgiu cerca de 400 anos depois de Buda, é uma modificação dos ensinamentos originais. Enquanto na escola *hinâyâna* o Buda histórico era considerado um homem natural, na escola *mahâyâna* ele é tratado como uma projeção do Absoluto. *Mahâyâna* é o “Grande Veículo” porque permite a assistência de outros poderes na busca pela libertação. Por isso, também incorpora a possibilidade da transferência de mérito *kármico*. Ligado a isto está a ideia de que a maioria dos budistas *mahayanistas* atinge um objetivo intermediário sendo *bodhisattvas* - neste estado, o indivíduo atingiu a santidade, mas escolhe não se tornar extinto, mas sim viver a fim de ajudar outros no caminho para a libertação. Obter a sua própria libertação será apenas um objetivo secundário. O *mahayanista* possui uma maior orientação para este mundo por causa do desejo de ajudar outras pessoas. Precisa ser dito, contudo, que o objetivo final, mesmo para o *mahayanista*, é a extinção total, embora haja uma minimização da oposição entre *nirvana* e *sãsāra*.

A doutrina do Buda é um caminho ou veículo utilizado para atravessar da margem da experiência mundana, da ignorância, do sofrimento e da avidez para a outra margem da sabedoria transcendental. Isto é libertação do sofrimento ou extinção. As Quatro Nobres Verdades explicam a origem e a cessação do sofrimento, e o Ótuplo Caminho enumera o caminho que conduz à cessação do sofrimento. O caminho da libertação é chamado “Caminho do Meio” porque ensina que, no intuito de atingir a libertação, a pessoa deve evitar dois extremos: a auto mortificação por um lado, e a auto indulgência por outro. O “Caminho do Meio” é a ética humanista que está enraizada na

disciplina e na autoconfiança e, por isso, apela para os intelectuais. Não existe um Ser Supremo que age como um libertador. Embora existam diferentes tipos de seres, tais como espíritos, deuses e animais, nascer como ser humano é o estado mais conducente para alcançar a libertação. E os *arahats* (santos) ficam no topo da escada. O caminho envolve disciplina, meditação, concentração e conhecimento intuitivo da natureza de toda a existência, a ponto de alguém ser iluminado.

As formas mahayânicas de salvação devem ser entendidas à luz de dois desenvolvimentos filosóficos importantes. Primeiro, a budologia mahayânica com a sua doutrina de *trikâya* (três corpos) e a doutrina da transferência do mérito *kármico*. Isto está ligado ao ideal de *bodhisattva* no qual este assume o sofrimento em si mesmo, como um ato voluntário, para trazer libertação para outros. Estes são os pontos-chave nos caminhos de salvação no *mahâyâna*.

O Buda, em que eventualmente o *bodhisattva* se transforma, é uma pessoa: a Pessoa Suprema. Em Buda temos o conceito de pessoa sem traço de ego. Há atividade sem apego. Não há nada que o *bodhisattva* não possa sacrificar pelo bem dos outros. Ele dedica sua vida presente e suas vidas futuras sem reservas ao serviço de todos os seres¹⁶.

O *caminho do bodhisattva* é um dos modos de libertação para aqueles que precisam de assistência no caminho para a libertação. O princípio básico é que o mérito acumulado do *bodhisattva* pode cancelar os males daquele que procura a libertação, se este pedir a sua ajuda. Portanto, é preciso invocar a ajuda do *bodhisattva* e, assim, aquele que procura a libertação será levado a um renascimento mais próximo da emancipação. Existe confiança na *mahâkaruna* (Grande Compaixão) do *bodhisattva*

¹⁶ MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London; Allen & Unwin, 2ª ed. 1960, p. 256. Apud MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 222.

que nunca recusa ajuda. Todavia, é um caminho difícil para o *bodhisattva*, porque requer auto negação. Contudo, ao oferecer o seu “mérito kármico” ele ganha mais mérito e assim a provisão de “mérito kármico” do *bodhisattva* é inesgotável.

Existem dois tipos de *bodhisattvas* - terrenos e transcendentais. Os terrenos são seres humanos reconhecidos por sua compaixão. Segundo esta escola, qualquer pessoa que se conhece pode ser um. Os transcendentais são aqueles que atingiram a sabedoria libertadora e a santidade da qual não há nenhuma recaída, e no momento da sua morte recusam-se a entrar no *nirvana* estático. Em vez disso, aceitam um *nirvana* ativo para, assim, poderem continuar a trabalhar em benefício do mundo¹⁷.

¹⁷ WEERASINGHA, Tissa, *Salvation in Buddhist Contexts*, p. 153-154.

3. A SABEDORIA E A SALVAÇÃO EM CRISTO

«Gostaria, pois, que soubésseis quão grande luta venho mantendo [...] para que tenham toda a riqueza da forte convicção do entendimento, para compreenderem plenamente o mistério de Deus, Cristo, em quem todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento estão ocultos. Assim digo para que ninguém vos engane com raciocínios falazes» (Colossenses 2.1-4).

«Eu Sou o Caminho, e a Verdade, e a Vida; ninguém vem ao Pai senão por mim» (João 14.6).

A origem do cristianismo é frequentemente apresentada como tendo ocorrido há cerca de dois milénios atrás. Contudo, o que aconteceu nesse momento da história não foi o começo nem a origem do cristianismo, mas sim, a revelação de um mistério que estivera oculto durante séculos, e que enfim se tornou manifesto (Efésios 3.1-12). Essa foi a “plenitude do tempo”, quando Deus enviou o Seu Filho para resgatar a humanidade do mundo caído e perdido (Gálatas 4.3-5).

O Evangelho era, portanto, conhecido “desde séculos” como afirmou Tiago no primeiro século, citando a profecia de Amós (Atos 15.15-18, Amós 9.11-12). Jesus Cristo, o “descendente” da mulher, ou “nascido de mulher” (Gênesis 3.15, Gálatas 4.4), havia sido anunciado e prometido ainda no jardim do Éden, no começo da história da humanidade. Recuando ainda um pouco mais, e indo até onde a nossa compreensão nos permite chegar, percebemos que o Evangelho, ou seja, o cristianismo tem a sua gênese “antes da fundação do mundo”, como podemos ler em João 17.24, Efésios 1.4, 1Pedro 1.20 e Apocalipse 13.8.

Jesus Cristo é o “resplendor da glória e a expressão exata” do Ser de Deus, e foi por seu intermédio que Deus fez o universo (Hebreus 1.2-4, João 1.3). O capítulo 8 do livro de Provérbios ao apresentar a excelência da sabedoria, bem como a sua eternidade,

permite-nos estabelecer um admirável paralelo entre Jesus e a sabedoria. Tal como Jesus surge no Novo Testamento, também a sabedoria aparece no livro de Provérbios acompanhando Deus na criação do universo (8.22-31). As afirmações aqui encontradas antecipam a voz do próprio Cristo, proclamando a verdade antes mesmo da sua vinda ao mundo em forma humana. Cristo já trabalhava com o Pai (João 5.17) e desfrutava da Sua glória (17.5).

A sabedoria afirma que “quem a acha, acha a vida” (Provérbios 8.35), e Aquele que afirma ser a vida (João 14.6) é o único que a pode dar, e Ele quer dá-la a todos os que creem Nele (João 11.25-26). Tal como rejeitar a sabedoria é aborrecer a vida (Provérbios 8.36), também rejeitar a fé em Jesus Cristo é amar a morte (João 3.16-21,36). Jesus é, portanto, a verdadeira sabedoria, a sabedoria de Deus (1Coríntios 1.24,30).

Poderíamos afirmar que Jesus é o maior e mais autêntico *bodhisattva*. Aquele que viveu a fim de ajudar todos os outros no caminho para a libertação. Ele próprio é o Caminho e a Verdade que liberta (João 14.6, 8.31-32). Ele é a porta pela qual se entra para a salvação (10.9). Jesus é o supremo *bodhisattva* que assumiu o sofrimento em si mesmo, fazendo-se ele próprio maldição pela humanidade, dando a sua vida num ato voluntário, para trazer libertação a outros (Mateus 26.28; João 10.17-18; 2Coríntios 5.21; Gálatas 3.13; Efésios 5.2; Tito 2.14; etc.).

Ele é o único *bodhisattva* que tem todo o mérito acumulado, pois nunca pecou (1Pedro 2.22), e, sendo rico, fez-se pobre por amor de nós, para que, pela sua pobreza nos tornássemos ricos (2Coríntios 8.9). Ele é o maior exemplo de auto negação que alguma vez existiu, «pois, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-

se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz» (Filipenses 2.6-8). Jesus Cristo é, por isso, a Pessoa Suprema (2.9-11; 1Pedro 5.4; Hebreus 13.20)!

O apóstolo Paulo, imitador de Jesus Cristo (1Coríntios 11.1), pode ser também apresentado como um dos maiores *bodhisattvas* que o mundo conheceu. Ele, mesmo sabendo que “partir e estar com Cristo” (o “nirvana” do cristão) seria incomparavelmente melhor, estava disposto a “permanecer na carne” por causa dos seus irmãos para o “progresso e gozo da fé” deles, para que lhes aumentasse o motivo de se gloriarem em Jesus Cristo (Filipenses 1.21-26). Ele alegrava-se com a ideia de ser oferecido por “libação sobre o sacrifício”, isto é, morrer em serviço da fé (2.17).

Em Gálatas 4.19, Paulo afirma estar a sofrer “dores de parto” por causa dos seus filhos na fé, até ver “Cristo formado” neles (a “budeidade” do cristão). Pela causa de Cristo e da sua obra, procurando tornar os seus irmãos sábios, fortes e nobres, Paulo sofreu fome, sede, nudez, foi esbofeteado, caluniado, açoitado, apedrejado e esteve preso (1Coríntios 4.10-13 e 2Coríntios 11.23-28).

Muitos sofreram pela causa de Cristo, pois estando comprometidos a conduzir outros à Luz do Mundo (João 1.9, 8.12, 9.5, 12.35), chegaram mesmo a perder a sua vida (ex. João Batista - João 1.29, Mateus 14.1-12; Estêvão - Atos 6.8-8.1; e Tiago - Atos 12.1-2).

Se dissermos, ou se permitirmos que se diga, que Jesus é um caminho, ou uma verdade, tal como o atual mundo pluralista apregoa, o cristianismo deixa de ser cristianismo, nós deixamos de ser cristãos, Cristo é negado, e o mundo fica sem um Salvador!

CONCLUSÃO

«... então, se lhes abriram os olhos, e o reconheceram...» (Lucas 24.31).

Certo homem «íntegro e reto, temente a Deus e que se desviava do mal» (Jó 1.1,8; 2.3), cujo nome era Jó, certa vez perguntou: «Onde se achará a sabedoria, e onde está o lugar do entendimento?». E a resposta que encontrou foi: «O homem não conhece o valor dela, nem se acha ela na terra dos viventes. [...] Está encoberta aos olhos de todo vivente. [...] Deus lhe entende o caminho, e Ele é quem sabe o seu lugar. Porque Ele perscruta até as extremidades da terra, vê tudo o que há debaixo dos céus. [...] Ele viu a sabedoria e a manifestou; [...] Eis que o temor do Senhor é a sabedoria e o apartar-se do mal é o entendimento» (Salmo 111.10; Provérbios 1.7; 9.10; 15.33; Jó 28.12-13, 20-21, 23-24, 27-28).

Evocando o tema desta dissertação “O contacto de um cristão com a sabedoria espiritual do Oriente budista” poder-se-ia parafrasear outra parte do discurso de Jó e perguntar: «Está a sabedoria no *Oriente*, e na sua *espiritualidade*, o entendimento?» E a resposta, de acordo com o livro de Jó, seria: «Não! Com Deus está a sabedoria e a força; Ele tem conselho e entendimento» (Jó 12.12-13).

É Deus quem dá a sabedoria, e da Sua boca vem a inteligência e o entendimento, diz o sábio, no livro de Provérbios (2.6). Também o disse Daniel, outro homem declarado “justo” pelo próprio Deus (Ezequiel 14.14) e em quem poderosos reis acharam grande inteligência e sabedoria (Daniel 2.46-47; 4.8,18; 5.11-14; 6.3): «Seja bendito o nome de Deus, de eternidade a eternidade, porque Dele é a sabedoria e o

poder; é Ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis; Ele dá sabedoria aos sábios e entendimento aos inteligentes. Ele revela o profundo e o escondido; conhece o que está em trevas, e com Ele mora a luz» (Daniel 2.20-22).

O cristão acredita que Jesus Cristo é a imagem do Deus invisível (Colossenses 1.15), em quem todos os tesouros da **sabedoria** e do conhecimento estão ocultos (2.3), e que Nele habita, corporalmente, toda a plenitude da Divindade (2.9). Os seus discípulos e apóstolos, «testemunhas oculares da sua majestade» (2 Pedro 1.16), apresentaram-no como *Deus* - Mateus 1.23; João 1.1,14,18, 20.28; Romanos 9.5; Tito 2.13; 2 Pedro 1.1. O próprio Jesus se apresentou claramente como *Deus* - Lucas 5.20-26; João 8.19,58; 10.30,36,38; 14.9,23.

Um exemplo veterotestamentário do nome *Deus* aplicado a Cristo encontra-se numa passagem messiânica bem conhecida: «Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; o governo está sobre os seus ombros, e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, *Deus* Forte...» (Isaías 9.6).

É também numa profecia relacionada com o Messias, a qual aponta claramente para Jesus Cristo, o Nazareno¹, que lemos: «Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes um renovo. Repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o Espírito de **sabedoria** e de entendimento, o Espírito de conselho e de fortaleza, o Espírito de conhecimento e de temor do SENHOR» (Isaías 11.1-2).

Jesus Cristo encarnou, portanto, a sabedoria (Lucas 2.40,52; João 1.1,14). Os seus contemporâneos maravilhavam-se e diziam: «Donde lhe vem esta sabedoria? Que sabedoria é esta que lhe foi dada?» (Mateus 13.54, Marcos 6.2). Cristo é o poder de Deus e a **sabedoria** de Deus (1Coríntios 1.24, 30; Efésios 1.7-10, Apocalipse 5.12).

¹ Cf. Mateus 2.23 - A raiz da palavra nazareno coincide com a palavra hebraica נָצַר *nešër* “renovo”, que é um dos títulos do Messias. Jesus surge na linhagem de Davi, filho de Jessé (Mateus 1.6; Lucas 3.32).

O próprio Cristo é apresentado também como o doador do Espírito de sabedoria, que é o Seu próprio Espírito, o Espírito da verdade, que ensina todas as coisas e que guia à verdade - Lucas 21.15, João 14.16-17,26; 15.26; 16.13-15; 20.22; Atos 6.10, 1Coríntios 12.8; Efésios 1.17. A igreja, o corpo vivo de Cristo, é a expressão da multiforme *sabedoria* de Deus (Efésios 3.10).

«Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus! Quão insondáveis são os seus juízos, e quão inescrutáveis, os seus caminhos! Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Ou quem primeiro deu a ele para que lhe venha a ser restituído? Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória eternamente. Amém!» (Romanos 11.33-36).

Todavia, o apóstolo Paulo quando escreveu para a Igreja em Colossos mencionou a existência de “raciocínios falazes” que procuram enganar o cristão. O próprio Jesus Cristo já havia advertido os seus discípulos sobre o surgimento de falsos profetas que procurariam enganar, se possível, os próprios eleitos (Mateus 24.24, Marcos 13.22). O apóstolo João também escreve as suas cartas procurando evitar que os seus “filhinhos” sejam enganados (1 João 2.21-26; 3.7; 2 João 7-10, 3 João 9-11).

O cristão precisa cuidar que ninguém o venha a enredar com filosofias e vãs subtilezas, conforme a tradição dos homens, conforme os rudimentos do mundo e não segundo Cristo (Colossenses 2.8). A sabedoria que muitos encontram nas filosofias pode eventualmente ser descrita como um sabedoria caracterizada por subtilezas e cogitações de “coisas dos homens” e não de “coisas de Deus” (Mateus 16.23).

No último dia da sua vida, durante a sua última palestra, Thomas Merton afirmou que «para um cristão, tanto quanto para um budista, existe uma orientação essencial que transcende esta ou aquela sociedade, esta ou aquela cultura, e mesmo esta, ou aquela religião». Quando ele disse que o apóstolo Paulo atacava a alienação

religiosa, terá citado um dos seguintes textos: Romanos 10.12, Gálatas 3.28, ou Colossenses 3.11, nos quais se podem basear a seguinte declaração: «Não há mais judeu ou grego, judeu ou gentio».

Através desta citação Merton procurou mostrar que, para o cristão, não há mais asiático ou europeu, sustentando assim uma abertura ao uso dos valores culturais asiáticos. Segundo ele, ao fazer-se uso destes valores deveria ter-se em mente o facto de que cristianismo e budismo, em sua pureza original, conduzem para além das divisões entre “isto” ou “aquilo”. Merton diz que «aceitamos a divisão, trabalhamos com a divisão, e ultrapassamos a divisão»².

Podemos admitir, contudo, que Thomas Merton não terá focado uma das partes essenciais da verdade bíblica citada. É verdade que não pode haver distinção entre judeu e grego, entre escravo e liberto, entre homem e mulher, porque todos são um. Mas, são um como? Onde? Ou melhor, em quem? O texto diz que é «**Em Cristo Jesus**» (Gálatas 3.28). Não há distinção, uma vez que «o **mesmo** é o **Senhor de todos**». Não há distinção porque, tanto o judeu como o grego, «**O invocam**» (Romanos 10.12). Não há distinção porque, tanto o judeu quanto o grego, se «**revestiram do novo homem**, segundo a imagem do próprio Deus». Não há distinção quando a vida (do judeu e do gentio) está «oculta juntamente com Cristo, **em Deus**» e quando «**Cristo é tudo** em todos» (Colossenses 3.3, 10-11).

Subtilmente, a verdade ensinada e representada por Jesus Cristo pode ser negada por filosofias ou cogitações humanas que se afastam, consciente ou inconscientemente, da revelação especial do Deus Eterno, como é considerada, para os cristãos, a Palavra de Deus. Jesus Cristo apresentou-se, tal como lemos na Bíblia

² MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, p. 266

Sagrada, como «o Caminho, a Verdade e a Vida» (João 14.6). Ele é o Mediador entre Deus e os homens (1 Timóteo 2.5). A exclusividade é evidente. Não há, portanto, outro caminho para Deus ou para o *Absoluto*.

Não é lógico nem racional o testemunho de um despertar para Cristo que apenas evidencie respeito, apreço ou admiração pela pessoa e por seu ensino. Numa aproximação honesta a Jesus e ao seu ensino, existem apenas duas reações possíveis: a completa submissão em adoração, ou o completo desprezo em rejeição. Ou Jesus Cristo é o que Ele e os seus discípulos disseram que Ele é - *Deus*, digno de adoração, ou é um arrogante, megalomaniaco e alucinado enganador que tem de ser desprezado e ignorado.

O próprio Jesus Cristo diz: «Quem não é por mim é contra mim; e quem comigo não ajunta espalha» (Mateus 12.30; Lucas 11.23). Na carta que Jesus dirige à igreja em Laodicéia lemos: «Quem dera fosses frio ou quente! Assim, porque és morno e nem és quente nem frio, estou a ponto de vomitar-te da minha boca» (Apocalipse 3.15-16). Não há, portanto, meio-termo. Não é possível encontrar uma posição neutra.

É certo que se poderia contra-argumentar a afirmação anterior citando o próprio Jesus quando disse: «Quem não é contra nós é por nós» (Marcos 9.40; *cf.* Lucas 9.50). Todavia, o contexto desta frase apresenta claramente a ideia de que o nome de Jesus estava a ser invocado e o seu senhorio reconhecido. O milagre (a expulsão de demónios) fora realizado no nome de Jesus Cristo, logo, para sua glória e como evidência da sua autoridade divina, “ajuntando” com Ele e não “espalhando”.

«Estar em Cristo», a condição na qual não há distinção entre povo, classe social ou género, implica «ser por Ele e ajuntar com Ele». Implica «invocar o Seu Nome» e «revestir-se» Dele e por Ele (*cf.* Gálatas 3.27). «Estar em Cristo» é ter Jesus Cristo como Senhor (Romanos 10.9-13), é considerar-se «morto para o pecado, mas

vivo para Deus» (Romanos 6.11) estando, portanto, livre de qualquer condenação e da lei do pecado e da morte (8.1-2), por causa do amor de Deus (8.39). «Estar em Cristo» é ser um só corpo com outros membros (12.5), é ser santificado, e chamado para ser santo (1Coríntios 1.2), é ser gerado pelo evangelho (4.15), ser conduzido em triunfo manifestando em todo o lugar a fragrância do conhecimento de Deus (2Coríntios 2.14). «Estar em Cristo» é falar na presença de Deus com sinceridade e da parte do próprio Deus (2.17), é ser uma nova criatura (5.17) reconciliada com Deus (5.19) e justificada pela fé (Romanos 3.21-26; Gálatas 2.16-17). «Estar em Cristo» é receber a bênção de Abraão (3.14), é ser filho de Deus (3.26) e ser abençoado com toda a sorte de bênçãos espirituais (Efésios 1.3). «Estar em Cristo» é ser e existir para louvor da Sua glória (1.12), é estar assentado nos lugares celestiais (2.6) e andar em boas obras (2.10). «Estar em Cristo» é ser aproximado de Deus por meio do Seu sangue (2.13), é prosseguir para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus - a perfeição (Filipenses 3.14; Colossenses 1.28). É ter o coração e a mente guardados pela paz de Deus que excede todo o entendimento (Filipenses 4.7) e ter cada necessidade suprida por Deus, segundo a Sua riqueza em glória (4.19). «Estar em Cristo» é ter a certeza da ressurreição (1Tessalonicenses 4.16), é em tudo dar graças (5.18), transbordando da graça do Senhor com fé e amor (1Timóteo 1.14), é ter a promessa da vida e da salvação (2Timóteo 1.1,9; 2.10; 3.15), mas também, por causa da piedade, sofrer a perseguição (3.12). «Estar em Cristo» é ser chamado pelo Deus de toda a graça para a Sua eterna glória (1Pedro 5.10), e ser amado e guardado por Ele (Judas 1). Isto é *ser e estar em Cristo*.

«Na verdade, o que muitos não entendem até ser tarde demais é que quanto mais você tenta evitar o sofrimento, mais você sofre, porque coisas pequenas e insignificantes começam a torturá-lo na proporção de seu medo de ser ferido. Aquele que mais se esforça para evitar o sofrimento é, afinal, o que mais sofre, e seu sofrimento lhe vem de coisas tão pequenas e triviais que se pode dizer que

já não é de forma nenhuma objetivo. É sua própria existência, seu próprio ser o sujeito e a fonte de sua dor, e sua existência e sua consciência serão sua maior tortura. Esta é outra das grandes perversidades em que o diabo se serve de nossas filosofias para esvaziar toda nossa natureza interior e eviscerar todas as nossas capacidades para o bem, voltando-as contra nós mesmos»³.

Não sabemos como Thomas Merton reagiria se lhe tivesse sido concedida a oportunidade de avaliar a sua experiência de contacto com a espiritualidade oriental, à luz da mensagem eterna e central do Evangelho, e da sabedoria de Cristo. Ele próprio havia sugerido que todo o misticismo oriental pode ser reduzido a técnicas que, de modo subtil e elaborado, conduzem a uma espécie de autossugestão, de hipnotismo ou de simples relaxamento muscular, com a ajuda de um pequeno empenho da imaginação ativa⁴. E se isto se confirmar, não é misticismo nenhum - assegura Merton. Permanece exclusivamente na ordem natural. Isto não o torna mau em si, segundo os padrões cristãos, mas também não o torna bom em vista do sobrenatural. É simplesmente mais ou menos inútil⁵.

De acordo com o budismo, a causa fundamental do sofrimento é a ignorância em relação à verdadeira natureza da existência. Todavia, Weerasingha lembra que precisamos afirmar claramente que a causa do dilema da humanidade é a rebelião contra Deus. Será, por isso, a mensagem centrada na “Criação” e na “Queda” que falará ao pensamento budista⁶.

No budismo não existe uma dimensão vertical. Apesar da lei do karma conter a ideia de retribuição, o pecado é cometido contra o “eu” de alguém e não contra um “Ser

³ MERTON, Thomas, *A Montanha dos Sete Patamares*, p. 79.

⁴ *Ibidem*, p. 172.

⁵ *Ibidem*.

⁶ WEERASINGHA, Tissa, *Salvation in Buddhist Contexts*, p. 159.

Supremo”. É preciso proclamar a depravação da humanidade e a responsabilidade moral diante de um Deus santo.

Uma vez que a lei do karma é ponto final na orientação de todas as coisas, o verdadeiro arrependimento deverá envolver a rejeição da supremacia da lei do karma e a submissão à autoridade de Cristo, o Senhor onipotente. A salvação deve ser vista como a destronização do centro existencial da própria vida e a entronização de Cristo.

Uma vez que a ênfase primordial do budismo é a auto libertação, a doutrina da justificação pela fé tem uma particular relevância no conteúdo da mensagem.

Tal como nos foi dito, debaixo da Árvore de Bodhi, o Buda recebeu a “iluminação”. O budista persegue uma experiência semelhante que irá formar o passo semifinal no caminho para a libertação. Este *nirvana* pré-mortal é entendido como uma experiência “aqui e agora”. A experiência de ser “nascido de novo” pode ser melhor entendida por budistas se for apresentada como a “iluminação” (*buddhi*) acerca do Senhor Jesus Cristo e do seu poder.

A chamada progressão budista em direção ao *nirvana*, o absoluto, é aparentemente um regresso ao vazio. A proclamação bíblica da salvação como a felicidade da amizade com Deus e o êxtase resultante da união com o Criador, embora pareça ser contrário à noção budista de salvação, talvez seja a doutrina mais apropriada para falar ao vazio budista, sugere Weeransingha⁷.

O conceito de *pattidana* (transferência de mérito) e a doutrina relacionada do *bodhisattva* poderão ser utilizadas como pontes para a mensagem da cruz. A transferência de mérito *kármico*, que num certo sentido é um afastamento da rigorosa lei moral de “causa-efeito”, desenvolveu-se nas diferentes formas do budismo. A doutrina

⁷ *Ibidem*, p. 160.

bíblica da imputação (Romanos 4) poderá ser comunicada neste contexto. De acordo com as crenças budistas, um indivíduo pode transferir mérito *kármico* até mesmo para outra pessoa que já tenha morrido, cancelando assim, ou reduzindo os deméritos dessa pessoa, por meio de ações volitivas. A este fenómeno chama-se *kusala / akusala*. Este conceito é mais desenvolvido no ideal *bodhisattva*, sendo estes apresentados como ajudantes na salvação, adiando a sua própria libertação a fim de libertarem outros. São considerados, como vimos anteriormente, salvadores, ou transferidores de mérito.

Tissa Weerasingha também nos deixa a seguinte pergunta: «Será que na proclamação da mensagem de salvação não seria apropriado apresentar Cristo como o Imortal, Infinito, Não-Criado, Não-Originado e Supremo Bodhisattva?» A sua *kenosis*, encarnação, morte substitutiva e ressurreição gloriosa geraram uma infinita quantidade de *kusala* (mérito) que é capaz de cancelar o mal (*akusala*) de toda a humanidade. Quando Cristo é visto como o “Supremo Transferidor de Mérito”, Ele é visto também como o “Salvador”. Então, devemos continuar e também afirmar que Ele é o Único Salvador. Esta “cristologia *kármica*” poderá ser a resposta que a vacuidade budista está à espera de encontrar.

Embora existam pontes e pontos de contacto que poderão ser usados para transmitir o Evangelho, os dois conceitos de salvação apresentam-se num forte contraste. O *nirvana* não é um lugar, mas um estado. Fala de não-realidade, enquanto a doutrina cristã de salvação fala de realidade, uma realidade definitiva e irrevogável. Enquanto no céu, de acordo com o cristianismo, a corrupção torna-se em incorrupção, e a mortalidade torna-se em imortalidade, no conceito do *nirvana* há um movimento em direção ao amorfo e ao aparentemente vazio. Um, fala de plenitude de vida, enquanto o outro fala da extinção da vida e do “não-ser”. O Buda convidou as pessoas a realizarem

a própria salvação, sem nenhuma teleologia objetiva, como a que se encontra na revelação bíblica. Portanto, as lacunas entre os conceitos de salvação budista e cristão são evidentes, e não há maneira de minimizar a diferença, a não ser apresentando o Todo-Suficiente Cristo⁸.

Lembramos que Thomas Merton morreu antes de completar a sua viagem pelo Oriente budista e que, de alguma forma, se encontrava num estado de abertura e potencialidade, como disse Barbour⁹. Por esta razão, não é possível definir exatamente como ele reinterpretaria o seu lugar nas comunidades cristãs após o seu regresso da Ásia.

Acreditamos que a nós, «durante o tempo que se chama hoje» (Hebreus 3.13), nos é concedida a oportunidade de completar a nossa “viagem” e reinterpretarmos o nosso lugar na nossa comunidade, na história da salvação e em Cristo. Eis, agora, o tempo sobremodo oportuno de despertar para a Sabedoria, tempo de despertar não apenas para um sistema religioso, para um modo de vida, ou para uma região do globo, mas para uma Pessoa, que deseja ser conhecida, amada e adorada como Deus que é e o será eternamente.

«Sim, deveras considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus, meu Senhor; por amor do qual perdi todas as coisas e as considero como refugo, para ganhar a Cristo e ser achado nele, não tendo justiça própria, que procede de lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé; para o conhecer, e o poder da sua ressurreição, e a comunhão dos seus sofrimentos, conformando-me com ele na sua morte; para, de algum modo, alcançar a ressurreição dentre os mortos» (Filipenses 3.8-11).

⁸ *Ibidem*, p. 161.

⁹ BARBOUR, John D., *The Ethics of Intercultural Travel: Thomas Merton's Asian Pilgrimage and Orientalism*, p. 23.

BIBLIOGRAFIA

ANDERSON, Norman, *Christianity and World Religions: the challenge of pluralism*, Illinois, Inter-Varsity, 1984.

BARBOUR, John D., *The Ethics of Intercultural Travel: Thomas Merton's Asian Pilgrimage and Orientalism*, Journal article, Biography, Vol. 28, 2005, Acedido em 14 de Julho de 2010, em <http://www.questia.com>.

BASSET, Jean-Claude, *Le Dialogue Interreligieux: Histoire et Avenir*, Paris, Ed. du Cerf, 1996.

CAPRA, Fritjof, *The Tao of Physics*, Boston, Shambhala, 1991.

GNANAKAN, Ken (Editor), *Salvation: Some Asian Perspectives*, Bangalore (India), ATA Books, 1992.

HICK, John, *God has many names*, Philadelphia, Westminster, 1982.

JONES, E. Stanley, *Jesus é Senhor*, São Paulo, Shedd, 2001.

LEWIS, C. S., *Mere Christianity*, New York, Macmillan, 1996.

LUBAC, Henri de, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Les Editions du Cerf, 2000.

MCCARTHY, James G., *O Evangelho segundo Roma: Comparando a Tradição Católica e a Palavra de Deus*, Queluz, Núcleo, 2006

McDOWELL, Josh, *Evidência que exige um veredito: evidências históricas da fé cristã*, São Paulo, Candeia, 1996.

McDOWELL, Josh, *Evidência que exige um veredito: evidência histórica da fé cristã*, vol. 2, São Paulo, Candeia, 1993.

McDOWELL, Josh e STEWART, Don, *Entendendo as Religiões Seculares: um manual das religiões de hoje*, São Paulo, Candeia, 1993.

McDOWELL, Josh, *Mais que um carpinteiro*, Belo Horizonte, Betânia, 1989.

MERTON, Thomas, *A Montanha dos Sete Patamares*, Petrópolis, Vozes, 2005.

MERTON, Thomas, *Contemplação num mundo de ação*, Petrópolis, Vozes, 1975.

MERTON, Thomas, *O Diário da Ásia*, Belo Horizonte, Vega, 1978.

MERTON, Thomas, *Mystics and Zen Masters*, New York, The Noonday Press, 1967.

MERTON, Thomas, *A Via de Chuang Tzu*, Petrópolis, Vozes, 1969.

MORRIS, Thomas V., *The Logic of God Incarnate*, Ithaca and London, Cornell University, 1987.

RAINHO, Manuel, *O Misterioso Jesus: Procurando a verdade sobre a identidade de Jesus*, Lisboa, GBU, 2010.

RONSI, Francilaide, *Ágora Filosófica*. Rio de Janeiro, UCP, 2008.

SAID, Edward, *Orientalism*, London, Penguin, 1977.

SHANTIDEVA, *A Via do Bodhisattva*, Lisboa, Ésquilo, 2007.

SUMEDHO, Ajahn, *As Quatro Nobres Verdades*, Hertfordshire, Amaravati, 2007.

Catecismo da Igreja Católica, Acedido em 26 de Setembro, em

http://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html.

Documentos do Concílio Vaticano II, *Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja* n. 16, Acedido em 26 de Setembro de 2012, em

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html.

SALOMÃO, Norma R. N. (2007), Thomas Merton e o Zen Budismo, *Revista Sacrilegens*, v. 4, n. 1, p. 52-63, Acedida em 26 de Setembro de 2012 em

<http://www.ufjf.br/sacrilegens/anteriores/volume-4-1/artigo4-5/>.

The Thomas Merton Center at Bellarmine University, *Thomas Merton's life and work*,

Acedido em 15 de Fevereiro de 2012 em <http://www.merton.org/chrono.aspx>.

World Wisdom, *Masao Abe's life and work*, Acedido em 21 de Setembro de 2012, em

<http://www.worldwisdom.com/public/authors/Masao-Abe.aspx>.

World Wisdom, *Heinrich Dumoulin's life and work*, Acedido em 21 de Setembro de

2012, em <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Heinrich-Dumoulin.aspx>.

Sweepingzen, *The definitive online who's who of zen*, Acedido em 21 de Setembro de

2012, em <http://sweepingzen.com/hugo-enomiya-lassalle-bio>.

WU Jr., John, *Why Read Thomas Merton?* Acedido em 15 de Fevereiro de 2012, em

<http://www.cdd.org.tw/Costantinian/527/52750a.htm>.